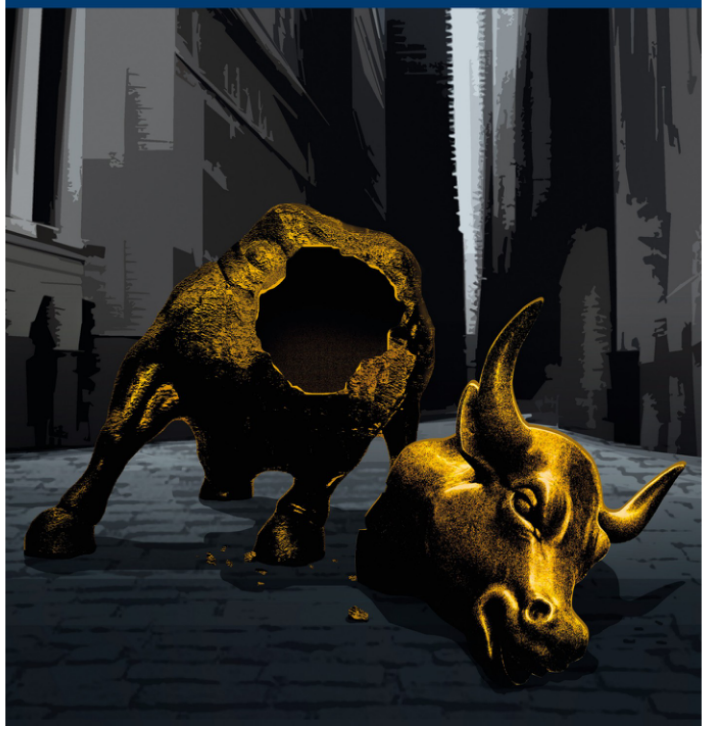
Francesco Boldizzoni

akal

Imaginando el final del capitalismo

Desventuras intelectuales desde Karl Marx



Akal / REVERSO / Historia crítica

FRANCESCO BOLDIZZONI

IMAGINANDO EL FINAL DEL CAPITALISMO
Desventuras intelectuales desde Karl Marx

Traducción de Cristina Piña Aldao

akal

ARGENTINA / ESPAÑA / MÉXICO

El capitalismo entró triunfante en el siglo XXI y su rival comunista quedó relegado al pasado. Pero la gran recesión y el incremento de la desigualdad han socavado la fe en su estabilidad, reavivando los interrogantes sobre sus perspectivas a largo plazo. ¿Está el capitalismo en vías de desaparición? Si es así, ¿qué podría sustituirlo? Y si perdura, ¿cómo afrontará las futuras crisis sociales y medioambientales y los inevitables costes de la destrucción creativa? Francesco Boldizzoni muestra que estas y otras preguntas han estado en el centro de muchos análisis y especulaciones desde los primeros socialistas y Karl Marx hasta la actualidad. El capitalismo ha sobrevivido a las predicciones de su desaparición no, como muchos piensan, por su eficiencia económica o por las virtudes intrínsecas de los mercados, sino porque está arraigado en la estructura jerárquica e individualista de las sociedades occidentales modernas.

Imaginando el fin del capitalismo nos lleva a un fascinante viaje a través de dos

siglos de profecías incumplidas. Un tour de force intelectual y un llamamiento a la acción política, que cambiará nuestra comprensión del sistema económico que determina el tejido de nuestras vidas.

Francesco Boldizzoni es profesor de Ciencias Políticas en la Norwegian University of Science and Technology, a la que se incorporó en 2019 procedente de la Universidad de Helsinki. Primero recibió la titularidad en la Universidad de Turín, donde enseñó historia económica de 2011 a 2016. A lo largo de los años, ha tenido citas de visita en varias otras instituciones, como Dartmouth College, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, London School of Economics, y Max Planck Institute for the Study of Societies, y ha dado numerosas conferencias en todo el mundo. Es miembro vitalicio de Clare Hall, Cambridge, desde 2007.

Su campo de trabajo son los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo, y en particular por los problemas del capitalismo. Observa estos problemas a través de lentes históricas, prestando especial atención a la cultura y las ideas como fuerzas que impulsan tanto el comportamiento humano como nuestra comprensión del mismo. Su última obra, *Foretelling the End of Capitalism* (Harvard UP 2020), examina los errores de previsión social desde Karl Marx y ofrece una explicación de la persistencia del capitalismo, al tiempo que pone en duda sus perspectivas de futuro. Su actual proyecto de libro, *The Decent Society,* presenta un argumento normativo para la democracia social en el siglo XXI. Sus escritos han sido traducidos al árabe, francés, italiano, español y turco.

Es autor de *Foretelling the End of Capitalism: Intellectual Misadventures since Karl Marx* (Harvard University Press, 2020), *The Poverty of Clio: Resurrecting Economic History* (Princeton University Press, 2011) y *Means and Ends: The Idea of Capital in the West, 1500-1970* (Macmillan, 2008).

Motivo de cubierta: Juan Hervás / artbyte.es

Diseño interior y cubierta: RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

Título original: *Foretelling the End of Capitalism. Intellectual Misadventures since Karl Marx*

This edition is published by arrangement with Harvard University Press through International Editors' Co.

© by the President and Fellows of Harvard College, 2020

© Ediciones Akal, S. A., 2023
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 9788446053330

Proyecto financiado por la Dirección General del Libro y Fomento de la Lectura, Ministerio de Cultura y Deporte

Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia

Financiado por la Unión Europea-
Next Generation EU

Para Costanza

Índice de contenido

Prólogo a la edición en español El capitalismo visto desde el Sur
Introducción
1. Sentados al borde del Apocalipsis
    NO TODAS LAS CRISIS SON IGUALES
    LA CRÍTICA DE JOHN STUART MILL AL CAPITALISMO
    UN MUNDO SIN AJETREO
    EL JOVEN MARX: LA HISTORIA ENTENDIDA COMO LUCHA DE CLASES
    LA TESIS REFORMULADA
    ¿CAÍDA DE BENEFICIOS?
    SURGE LA DUDA
    EL RUEGO DE REALISMO: MAX WEBER
    EL OCASO DE LA IMAGINACIÓN VICTORIANA
2. El resurgimiento de la profecía en el periodo de entreguerras
    ¿SOCIALISMO O BARBARIE?
    1929: LA TEORÍA DE LA CRISIS ACTUALIZADA
    SUFRIMIENTOS CRECIENTES, VIRTUDES MÁS ELEVADAS
    ¿ES PERDURABLE EL «CAPITALISMO» NAZI?
    LOS VALORES CONTRAPRODUCENTES DE LA SOCIEDAD CAPITALISTA
    LA ÚLTIMA ADVERTENCIA DE CASANDRA
3. Las esperanzas traicionadas
    UNA NUEVA ECONOMÍA, UNA NUEVA SOCIEDAD ¿UN NUEVO MARX?
    EL ESTRECHO CAMINO HACIA LA LIBERACIÓN
    CONTRADICCIONES CULTURALES
    EL ESTADO CAPITALISTA: TENSIÓN POLÍTICA Y CRISIS FISCAL
    LA CRISIS DE LEGITIMACIÓN
    LA CRISIS MEDIOAMBIENTAL
    EL FINAL DE LA REVOLUCIÓN
4. El fin de la historia y lo que siguió
    EL ENTIERRO PREMATURO DE LA HISTORIA
    EL HECHIzO DEL CONOCIMIENTO
    EL ESPÍRITU DEL INFORMACIONALISMO

LAS CONSECUENCIAS DE GIDDENS
LOS OPTIMISTAS DE ÚLTIMA HORA
EL DESPERTAR
EPÍLOGO
5. Las andanzas de la mente predictiva
ANATOMÍA DEL PRONÓSTICO
LAS LIMITACIONES DE LA COGNICIÓN HUMANA (Y LAS DE LA TEORÍA)
LA BORROSA LÍNEA ENTRE EL PRONÓSTICO Y LA UTOPÍA
EL PROGRESO Y SUS ENGAÑOS
6. Cómo sobrevive el capitalismo
¿CUÁNTOS AÑOS TIENE EL CAPITALISMO? ¿ES UN PRODUCTO OCCIDENTAL?
ENMARCAR EL CONCEPTO
LOS LADRILLOS DE LA SOCIEDAD CAPITALISTA
QUÉ MANTIENE EN MARCHA EL CAPITALISMO: OPINIONES COMUNES
LA BASE CULTURAL DE LA REPRODUCCIÓN CAPITALISTA
EL CAPITALISMO DEL MAÑANA: LA INESTABILIDAD POLÍTICA Y EL ALCANCE DE LA REFORMA PROGRESISTA
UN LLAMAMIENTO A LA ACCIÓN
Reconocimientos

Prólogo a la edición en español
El capitalismo visto desde el Sur

En los veinte años transcurridos entre la caída del Muro de Berlín y la gran crisis financiera de 2008, las ciencias sociales occidentales dejaron de pensar en el capitalismo como un fenómeno con principio y fin. Al apresurarse a celebrar el *statu quo* como «lo mejor» o incluso «lo único posible», acabaron atribuyendo al capitalismo cualidades como la naturalidad y la eternidad; hasta el punto de olvidarlo, dándolo de alguna manera por sentado. La época de profunda inestabilidad económica y social que siguió, y que aún dura, nos ha despertado de este letargo, pero también nos encuentra más confundidos que nunca. ¿Qué es el capitalismo, ese extraño que ahora se conjura como causa, plausible o inverosímil, de todo lo negativo que ocurre a nuestro alrededor? Difícilmente dos interlocutores se pondrán de acuerdo sobre su identidad, como si se tratara del «uno, ninguno y cien mil» de Luigi Pirandello.

Este libro se toma en serio la concepción del capitalismo como sistema histórico –me atrevo a decir que la abraza en toda su radicalidad– y pretende llevarla hasta sus consecuencias lógicas. Desde un punto de vista ontológico, el capitalismo es simplemente el orden institucional, expresado en el plano económico y social, de un determinado tipo de sociedad. Representa la proyección, en ese nivel, de un conjunto de normas y valores, es decir, de una cultura específica. La idea marxiana de una subordinación sustancial de la superestructura cultural a la base económica –aunque solo operando en el análisis final debido a sus continuas relaciones dialécticas– queda invertida en razón de la autonomía de la esfera cultural. Este resultado no es nuevo en sí mismo. Todo el edificio construido por el marxismo occidental en la segunda mitad del siglo xx puede verse, de hecho, como una serie de intentos de afirmar, con diversos grados de convicción y mil matices, este hecho. La novedad consiste más bien en la necesidad, que afirmo aquí, de fundamentar el estudio del capitalismo en una sólida teoría general de la sociedad.

El rechazo sustancial del materialismo histórico, que se hizo completo un siglo después de la muerte de Marx, nos ha dejado huérfanos de la teoría social en la que él había basado su análisis de la dinámica capitalista y sus pronósticos. Esto sucedía mientras una mezcla mortal de inercia (léase pereza intelectual) y desconfianza hacia cualquier «gran teoría», llevada al paroxismo en los años del triunfo del posmodernismo deconstructivista por un lado y del empirismo neopositivista por otro, nos incapacitaba para elaborar una visión alternativa que cumpliera con unos estándares mínimos de coherencia y rigor. Hemos llegado así a la paradójica situación de que cuando se ha vuelto a escribir sobre el capitalismo se ha hecho con la ligereza de quien se dispone a hablar un idioma sin conocer su gramática, con el resultado de construir castillos en el aire. Al separar el objeto «capitalismo» de la estructura social, sobre la que el pensamiento débil y el individualismo metodológico no tenían nada más que decir, a menudo se le trataba como una máquina o un organismo autodirigido. Se proclamó entonces que el capitalismo se extinguiría por sus proprias contradicciones, ya sean económicas, políticas, culturales o ecológicas, en

homenaje al peor mecanicismo social. O se sostenía que la agencia humana, de individuos o grupos organizados, fuese capaz de cualquier hazaña, incluso de trascender las limitaciones ineludibles de la realidad, volviendo así a cultivar una imagen muy ingenua de la revolución.

¿Es posible llegar a una gramática de la *sociedad* capitalista? La solución que propongo aquí remonta los fundamentos de esta sociedad a una estructura social altamente estratificada, es decir, jerárquica, y orientada al individualismo. Se trata de una reducción al mínimo que no pretende ser exhaustiva, pero que al menos da cuenta de ciertas características esenciales que definen al sistema capitalista, como la apropiación privada de los medios de producción, el recurso al mercado para la asignación de recursos y la distribución de la riqueza producida, y el espíritu adquisitivo que impulsa la acumulación. La intensidad variable con la que estos elementos están presentes y se combinan da lugar a numerosas variedades de capitalismo, como el anglosajón, el renano, el nórdico, etcétera. Sin embargo, conviene introducir en este punto una distinción que ocupará una plaza central en nuestro análisis, tanto en lo que se refiere a la comprensión histórica del orden capitalista como a sus perspectivas de futuro. Esta es la distinción entre las sociedades en las que el capitalismo es un producto autóctono –lo que podríamos llamar su núcleo o corazón occidental– y las sociedades en las que es un producto de exportación o, al menos, no es una planta completamente autóctona. Este es el caso de la mayor parte del mundo, incluida América Latina.

Lejos de ser meros vástagos de las sociedades europeas, lo cual es una verdad bastante banal, las sociedades latinoamericanas ni siquiera forman un conjunto histórico-económico homogéneo. La geografía, la demografía, las estructuras socioculturales y las circunstancias políticas e institucionales han dado lugar a diferentes modelos y trayectorias[1]. El capitalismo comenzó a abrirse paso al sur del Trópico de Cáncer en la época colonial, cuando todavía era un fenómeno marginal que solo afectaba a las élites mercantiles del Viejo Continente. Además, quedó subordinado a la lógica de la razón de Estado y en algunos casos –sobre todo el de Brasil– se mezcló con sistemas arcaicos de explotación como la trata de esclavos [2]. Este fue el llamado capitalismo comercial. Solo en el momento de la independencia se produjo la integración progresiva de las antiguas colonias en lo que para entonces se había convertido en un *modo de producción*, centrado primero en Gran Bretaña y luego en Estados Unidos y que se irradiaba a todo el Sur a través del neocolonialismo y, más recientemente, de la globalización neoliberal.

Creo que la teoría de la dependencia –una teoría concebida en el Sur para entender el Sur –todavía tiene mucho que decir sobre el desarrollo capitalista de América Latina. Si se examina detenidamente, esta es la única interpretación plausible que se ha propuesto al respecto, aunque haya sido injustamente pasada por alto (cuando no abiertamente burlada) durante todos estos años de hegemonía estadounidense sobre la academia internacional. ¿Qué implicaciones debemos extraer de ella? No se trata, ciertamente, de imaginar esquemas deterministas que postulen relaciones de poder inmutables entre centros y periferias mundiales, sino de darse cuenta del hecho irrefutable de que, como escribieron dos de los más sofisticados exponentes de esta escuela, los «vínculos

estructurales» de la dependencia, lejos de basarse en «meras formas externas de explotación y coerción, [...] tienen su origen en coincidencias de intereses entre clases dominantes locales e internacionales, siendo desafiados, por otro lado, por grupos y clases dominadas locales»[3]. Las sociedades latinoamericanas presentan una clara estructura dual con una «burguesía compradora» en su cúspide, en la que suelen apoyarse el capital internacional y sus aparatos político-militares. Que no se piense que se trata de una imagen del pasado, digna de las veleidades del viejo Mao: solo hay que considerar la historia de Chile desde Pinochet hasta el presente para darse cuenta de cómo la burguesía compradora sigue activa y con buena salud. Afortunadamente, la base de estas sociedades contiene un fuerte componente antagónico. Es un componente que se nutre de altos niveles de movilización popular y participación política y de una vibrante vida intelectual.

El hecho de que, fuera de Europa y Norteamérica, el capitalismo no sea una especie autóctona lo hace más frágil y precario, sobre todo en un momento en que la hegemonía occidental se desmorona. Por lo tanto, cualquier pronóstico sensato sobre la suerte de este sistema en diferentes partes del mundo debe ser un pronóstico diferenciado. No hay un destino singular para el capitalismo, de triunfo total o de derrota total. Lo único de lo que podemos estar razonablemente convencidos es de que el futuro próximo depara su coexistencia con otros sistemas económicos y sociales. No es seguro que uno de ellos prevalezca; más bien, el escenario más probable es algún tipo de situación de equilibrio, ya sea estable o inestable. Sin embargo, dejo al lector con una advertencia: se nos permite aventurarnos en este tipo de especulaciones siempre que no confundamos teoría social y teleología. Como ha observado Héctor Pérez Brignoli, «la ciencia histórica no descifra significados ocultos en la trayectoria de las sociedades […]. También puede contribuir, sin duda, a nuestra imaginación de los futuros posibles»[4]. En este sentido, creo que reflexionar sobre las «desventuras» intelectuales desde Marx hasta Fukuyama que se presentan en este libro no es un ejercicio inútil.

Pavía, septiembre de 2022

1Se han propuesto muchas clasificaciones de las economías y sociedades latinoamericanas, de las cuales la más influyente es probablemente la de C. F. S. Cardoso y H. Pérez Brignoli, Historia económica de América Latina, Barcelona, 1979, que sigue siendo adoptada por L. Bértola y J. A. Ocampo, El desarrollo económico de América Latina desde la Independencia, México, 2013.

2Sobre Brasil, véase L. F. de Alencastro, «The Formation of Economic History in Brazil: From the South Atlantic to South America», en F. Boldizzoni y P. Hudson (eds.), Routledge Handbook of Global Economic History, London, 2015, pp. 361-76; el concepto de «formación» (formation) en este juego de palabras remite a las tesis clásicas de C. Furtado, Formação econômica do Brasil, São Paulo, 2009 [1959].

3F. H. Cardoso y E. Faletto, Dependency and Development in Latin America, Berkeley, 1979, p. xvi. Sobre el papel de las clases dominantes locales, véase el reciente trabajo de A. Zamora R., Malditos libertadores. Historia del subdesarrollo latinoamericano, Madrid, 2020.

4H. Pérez Brignoli, *Historia global de América Latina. Del siglo XXi a la Independencia*, Madrid, 2018, p. 579.

Introducción

El capitalismo está siendo sometido a juicio hoy en día. Su destino y sus alternativas –pasadas, presentes y futuras– son objeto de un intenso debate. Hasta el Consejo de asesores económicos de la Casa Blanca trató sobre el tema, en octubre de 2018, emitiendo un informe titulado *The Opportunity Costs of Socialism* [*Los costes de oportunidad del socialismo*]. El informe en sí es una mezcla de datos inexactos o presentados de manera tendenciosa para demostrar que el nivel de vida alcanzado por los estadounidenses con su Estado limitado es más alto que en las democracias del bienestar social europeas, en especial en los países nórdicos. Pero lo interesante de este documento es el tono de alarma, que delata el nerviosismo de la administración Trump: «Coincidiendo con el 200 aniversario del nacimiento de Karl Marx», dice el informe, «el socialismo está retornando al discurso político estadounidense. Las propuestas políticas detalladas de personas que se declaran socialistas están ganando apoyo en el Congreso y entre buena parte de los electores más jóvenes»[1].

De hecho, los defensores del «socialismo democrático» en Estados Unidos luchan en general por lo que los europeos denominan «socialdemocracia», de la que podría decirse que no es una variedad del socialismo sino una variedad atenuada del capitalismo. El uso de la palabra «socialismo» por parte de políticos y activistas no se debe solo a cierta ligereza en el manejo de términos y conceptos, sino especialmente a la necesidad de resaltar las diferencias respecto a la tradición liberal asociada con el Partido Demócrata en los años de John F. Kennedy y Lyndon B. Johnson y, más recientemente, de Barack Obama. Los progresistas radicales estadounidenses no se contentan con establecer una sanidad pública para todos, ni un seguro de salud nacional, excepto como objetivo intermedio. Quieren retirar todo el sistema de salud de manos privadas, apartarlo de la avaricia de las grandes empresas y poder contar con un sistema extenso de hospitales públicos y de médicos que sean empleados estatales. Eso es lo normal en Europa y lo que muchos de nosotros consideramos una solución decente, aunque funcionara mejor en el pasado y sea susceptible de mejoras. Hablando con cualquiera en una parada de autobús de Helsinki o Roma oiremos más o menos la misma mezcla de satisfacción y queja. Quienes se quejan de que no reciben suficiente del Estado a menudo carecen de puntos de referencia.

Determinar si la socialdemocracia es exportable a Estados Unidos no es el objeto de este libro. Con frecuencia, los científicos sociales europeos observan atónitos los acontecimientos en dicho país, que consideran a un tiempo familiar y exótico. A los profesores alemanes que visitaban Estados Unidos a comienzos del siglo XX les sorprendía que no hubiera criadas en las casas de sus colegas, que los sindicatos fueran débiles y las sectas religiosas fuertes, y que las ideas socialistas no tuvieran atractivo para las clases trabajadoras. Eran conscientes, en resumen, de que la distancia entre el Viejo Mundo y el Nuevo era algo más que un hecho geográfico. Así, con independencia del éxito que logre la actual batalla de la izquierda estadounidense, ciertamente es posible hacer algo para mejorar la situación de una sociedad desgarrada por la desigualdad y las divisiones raciales, y en la que subconjuntos completos de la población no solo viven en condiciones

económicas desfavorecidas, sino que también tienen una esperanza de vida significativamente más baja que la de sus conciudadanos. Cada medida para corregir estos desequilibrios, por pequeña que sea, supone un paso importante, y cualquier resultado constituye un logro.

Para los europeos, por otra parte, reapropiarse de la socialdemocracia significa reapropiarse de su historia, una historia denigrada por una clase de políticos oportunistas que, en los pasados treinta años, ha sacrificado el ideal a sus miopes cálculos de consenso. Era sin duda mucho más fácil ser socialdemócrata durante el auge de posguerra que hoy en día. Cuando la tarta de la riqueza crece con rapidez, cualquiera está más dispuesto a ceder parte de su porción por el bien de la comunidad. En tiempos más difíciles, sin embargo, el egoísmo se desata. Asimismo, la recuperación del Estado está repleta de dificultades. Por ejemplo, por la forma en la que se ha modelado el sistema financiero internacional, y por la decisión de asumir una globalización liberalizada, es difícil que cualquier gobierno controle los flujos de capitales. Pero en la época de conflictos y enfermedad que atravesamos, hay también señales alentadoras que indican un potencial apoyo de las bases a un retorno del espíritu original de la socialdemocracia.

Una porción minoritaria de quienes se autodenominan «socialistas democráticos» desea realmente poner fin al capitalismo, aunque sea solo como objetivo a largo plazo. Aboga por la propiedad social de los medios de producción; aunque no por la planificación centralizada, dado el triste resultado del experimento soviético. Defiende las soluciones participativas, basadas en la toma de decisiones descentralizada y democrática, y la autogestión de los trabajadores; y sueña con sustituir las multinacionales por un gran número de cooperativas. ¿Cómo esperan llegar allí? La respuesta que dan a menudo es mediante el activismo y la persuasión, o infectando paulatinamente la sociedad de ejemplos virtuosos. O el alejamiento del capitalismo es total, se argumenta, o será ineficaz, porque los capitalistas no se someterán al control. Pienso que esta batalla para «derrocar el sistema» está perdida desde el comienzo. Y creo que lanzar dichos argumentos al aire no le hace ningún favor al progresismo, sino que corre el riesgo de difundir falsas esperanzas y, al mismo tiempo, deslegitimar las políticas reformistas que hacen falta. Es necesario, por el contrario, reafirmar la función del Estado en la economía moderna, su ambición justa de controlar los sectores estratégicos y de reclamar para sí el monopolio de los servicios públicos. Un Estado democrático es, y hace, lo que sus ciudadanos quieren que sea y haga. De ahí que la mejor forma de empoderarlo sea impedir que los intereses corporativos manipulen a la opinión pública. Aunque este libro no parte de la preocupación inmediata de participar en los debates políticos actuales, la historia que cuenta debería aludir directamente a las preocupaciones de sus lectores, resaltando los riesgos de caer en expectativas irrealistas sobre el futuro del capitalismo. Espero que adquirir conciencia de estas trampas no provoque desesperanza en quienes desean un mundo mejor, sino que les sirva de acicate para asumir un compromiso aún más tenaz. En esta obra hablo de las profecías sobre el fin del capitalismo que han salpicado la historia de las ciencias sociales modernas desde el nacimiento de aquel. Casi todos los grandes teóricos sociales han efectuado pronósticos en un momento u otro de su vida. No resulta

sorprendente. Es de hecho muy natural que personas curiosas e inteligentes se hayan preguntado por el futuro del sistema en el que se encuentran. Lo asombroso es que la mayoría, no solo socialistas y progresistas sino también defensores de la libertad económica, expresaran diversos grados de escepticismo acerca de la supervivencia del capitalismo. El segundo elemento interesante es que estas profecías nunca se han hecho realidad, y es importante entender por qué. El pronóstico, además, sigue dándose, y esto exige también una explicación. Reflexionar sobre el modo en el que se ha imaginado el fin del capitalismo en los pasados dos siglos, y establecer una conversación con quienes lo pronostican, permiten aprender mucho no solo sobre las ciencias sociales sino también sobre el capitalismo en sí. Este viaje por las profecías incumplidas tiene, en consecuencia, dos objetivos. El primero es entender por qué fracasan los pronósticos y descubrir cuáles son sus errores. El segundo objetivo es usar esta información para mejorar nuestro conocimiento sobre cómo funciona el capitalismo y qué lo sostiene.

Empecé a investigar sobre el capitalismo hace unos veinte años, cuando todavía era estudiante de doctorado. Eran los años previos a la crisis financiera mundial. El contexto político e intelectual de esa década parece muy distante del actual. Reconsiderando esos años tan cercanos en el tiempo, pero tan lejanos en estado de ánimo, me siento como esos escritores que inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial se referían a la Belle Époque, finalizada en 1914, como un mundo perdido. Por fortuna, a diferencia de entonces, no hay mucho que lamentar acerca del pasado reciente. Creíamos, equivocadamente, que los problemas del capitalismo seguían, después de todo, bajo control. Mi primer libro, una historia sobre la idea del capital desde el siglo XVI, terminaba intencionadamente en la década de 1970. A un editor que intentó hacerme desistir (por razones de ventas) de esta elección suicida, le contesté con audacia que no me interesaban los últimos treinta años, porque la era de las clases sociales y el conflicto de clases, que había comenzado con David Ricardo y Karl Marx, había terminado para siempre, al mismo tiempo que el trabajo manual. ¿Un pecado de ingenuidad juvenil? Por supuesto. Sin embargo, no puedo quitarme de la cabeza la idea de que en aquellos años vivíamos bajo una dictadura del optimismo. La crisis no nos dio lecciones (¡ninguna crisis le ha enseñado a nadie a evitar la siguiente!), pero al menos nos ayudó a mirar de manera distinta la situación que teníamos ante nuestros ojos. Entendimos que el capitalismo seguía siendo el gran protagonista de nuestro tiempo. Este camaleón extraordinario había conseguido transformarse de nuevo hasta volverse casi irreconocible. Pero ahora había salido a la luz, y prometía ser una presencia desagradable.

Aun siendo el resultado de una investigación académica, este libro va dirigido a un público no especializado. Espero, sobre todo, que suscite el interés de quienes, jóvenes o viejos, se guían por un fuerte compromiso con la justicia social. Los problemas de enfrentarse al capitalismo ahora son iguales que los hallados muchas veces con anterioridad; así, ser conscientes de las respuestas, y los autoengaños, de generaciones anteriores puede sin duda ayudarnos a poner las cosas en perspectiva. Pero incluso los partidarios del capitalismo encontrarán elementos de análisis en la historia que estoy a punto de contarles, y en las

deducciones que pueden inferirse de ella. El capitalismo está destinado a crear problemas, y la sociedad no aceptará ser gobernada por el capital. Siempre ha logrado poner límites a su poder excesivo y seguirá haciéndolo.

El libro tiene un tamaño compacto y una estructura sencilla. Puede, pienso, leerse fácilmente de comienzo a fin siguiendo el orden en el que se presentan los capítulos, pero los interesados por temas o periodos específicos pueden orientarse usando el resumen aquí ofrecido. Los cuatro primeros capítulos esbozan el relato histórico de las profecías incumplidas desde el siglo XIX hasta la actualidad. Los siguen dos capítulos que reflexionan sobre las implicaciones de esta historia. En estos últimos capítulos planteo qué fue mal, o qué está mal, en los intentos de predecir el futuro, pero también me pregunto por la persistencia del capitalismo, intentando aprender más acerca de su naturaleza y su dinámica.

El capítulo 1 nos devuelve dos siglos atrás, al punto exacto en el que comenzaron estos infortunios. En torno a 1848, el año de la Revolución de Febrero en Francia, nació el término «capitalismo» (el término «capitalista» ya llevaba cierto tiempo en uso). Junto con este concepto nuevo surgieron también las profecías sobre futuros capitalistas y poscapitalistas. ¿Se trató de una coincidencia? Por supuesto que no. A mediados del siglo XIX, los intelectuales empezaron a percibir que el mundo que los rodeaba había cambiado hasta tal punto que las viejas categorías eran inadecuadas para describir la nueva sociedad. Tan pronto como se reconoció la existencia del capitalismo, estos pensadores quisieron saber cuándo y cómo había empezado, y cuánto duraría. Reino Unido, motor del desarrollo ca- pitalista mundial en la época victoriana, fue también el centro neu- rálgico de los pronósticos en este periodo. La primera parte de nuestro relato comienza aquí, con John Stuart Mill y Karl Marx como protagonistas principales. En la cumbre de la industrialización británica, Mill creía que el potencial de crecimiento de la economía capitalista se aproximaba al agotamiento, porque ya había alcanzado el límite de la sostenibilidad demográfica y medioambiental. Pensaba que continuar por esta senda no era posible ni deseable y comparaba implícitamente el capitalismo con un ser vivo que no podía eludir el envejecimiento, pero veía este tránsito como una oportunidad de progreso moral. Una vez liberados de la tiranía de la necesidad e incapaces de seguir creciendo, anticipaba Mill, los países desarrollados estarían en una posición ideal para buscar la justicia social. Por contraste, la visión de Marx sobre el futuro del capitalismo no era de decadencia sino de caída. El capitalismo sería barrido por la acción de las leyes del movimiento que regían la historia. Argumentaba que el desarrollo de las fuerzas productivas haría obsoletas las relaciones de propiedad sobre las que descansaba el capitalismo. Sin embargo, no explicó con claridad la mecánica de su hundimiento. En ocasiones Marx parecía resaltar la tendencia a la sobreproducción crónica y en otros momentos la tendencia de la tasa de ganancia a caer. A estos factores añadió la función revolucionaria que desempeñaría un proletariado con conciencia de clase. Marx no era ingenuo y sabía que había otros factores que funcionaban a favor del capitalismo, pero su lista distaba mucho de ser completa y de hecho malinterpretó el efecto de la tecnología. También fue incapaz de prever que el capitalismo, a pesar de toda la miseria moral que provocaba, aumentaría el nivel de vida de las clases trabajadoras y las llevaría a comportarse y pensar cada vez

más como las clases medias. La mejora de las condiciones de vida de la clase obrera fue continua desde finales del siglo XIX hasta el periodo de posguerra. Fue esta discrepancia entre la teoría y la realidad la que, a comienzos del siglo XX, provocó las primeras dudas dentro del marxismo y, unos años después, suscitó la crítica de un gran pensador liberal como Max Weber. Pero en parte, al menos, Marx ha sido exculpado. ¿No hablamos hoy de la crisis de la clase media, la desaparición de la clase media, etcétera? Quizá no confiemos en él como profeta, pero a quien quiera entender el capitalismo le resultará difícil librarse de Marx.

Al comienzo de la Gran Guerra, cuando comienza el capítulo 2, el marxismo se había escindido ya en dos corrientes, una revolucionaria y la otra reformista. La primera veía en los instintos imperialistas que habían causado la guerra la señal de que el capitalismo había alcanzado su última fase. Sostenía que el capitalismo había agotado todos los márgenes de explotación dentro del mundo desarrollado, y que incluso su capacidad para obtener beneficios en las colonias se estaba agotando con rapidez. La guerra era el momento de la verdad, y lo siguiente sería «socialismo o barbarie». Por el contrario, el ala reformista, que era la mayoritaria en Europa occidental y daría lugar a la socialdemocracia moderna había dejado de creer en el final del capitalismo y estaba segura de que las potencias bélicas acabarían alcanzando un acuerdo para compartir cualquier riqueza futura. La Revolución rusa abrió un abismo insalvable entre estas dos almas del socialismo.

Solo habían transcurrido unos años desde las fuertes sacudidas de 1914-1918 cuando el mundo occidental fue golpeado por el desplome de las bolsas en 1929 y la Gran Depresión, que a su vez abrió el camino al ascenso del nazismo. Esta secuencia de agitaciones económicas y políticas desembocó, de manera verdaderamente trágica, en la Segunda Guerra Mundial. En ese periodo turbulento, la máquina de los pronósticos comenzó a funcionar de nuevo a ritmo frenético. Los marxistas más ortodoxos veían en la Gran Depresión la prueba de que Marx tenía razón y que el capitalismo estaba de salida. Otros analistas menos dogmáticos no veían nada irreparable en el desplome, la inestabilidad de los mercados podía remediarse mediante reglamentación y planificación. De hecho, este fue el camino seguido tanto por dictaduras como por democracias. Pero el modo en el que estaba tomando forma el *New Deal* internacional suscitó otras dudas. ¿Y si, creía un número creciente de personas, este capitalismo de monopolio altamente reglamentado era el preludio de la convergencia entre el capitalismo y el colectivismo soviético? Sobre este telón de fondo, destacan las profecías excéntricas de dos grandes solistas. Uno fue John Maynard Keynes; el otro, Joseph Schumpeter. Keynes predijo que en torno a 2030 los pueblos civilizados perderían su loca pasión por la acumulación de capital y se dedicarían a la buena vida, que para él significaba en esencia pasar las tardes en compañía de Virginia Woolf y asistir a espectáculos de ballet. Nos quedan todavía unos diez años para verificar si la predicción hecha por este distinguido inglés era correcta, pero ya podemos dudar de ella. Schumpeter, por su parte, creía que el final del capitalismo se produciría a manos de los intelectuales malignos que asesoraban a Franklin D. Roosevelt, a quienes consideraba culpables de querer humillar a los capitalistas por envidia. ¡Solo un intelectual podía sobreestimar tanto la influencia de sus homólogos en la política y en la sociedad!

En el periodo de posguerra, continuó la tendencia a intensificar la intervención

del Estado en las economías capitalistas, aunque adoptando formas nuevas. Los logros de la socialdemocracia y la economía mixta keynesiana parecían ser la prueba viviente de que era posible establecer una vía intermedia entre el capitalismo y el socialismo, y durante un tiempo el fatalismo de los profetas de la destrucción cedió el paso al optimismo pragmático de los arquitectos del Estado del bienestar. En casi todos los países europeos se estableció un pacto de no agresión entre clases sociales con la bendición del Estado. Los obreros aceptaron la propiedad privada del capital y los capitalistas aceptaron pagar para garantizar el derecho universal de la ciudadanía a disfrutar de una existencia digna. El sueño racionalista de construir la sociedad óptima por medio de la tecnología política y económica parecía al alcance. Esto ocurrió mientras la llegada de la riqueza masiva a ambos lados del Atlántico creaba un clima de confianza general en la capacidad del capitalismo para evitar nuevas crisis. Pero la urgencia de adivinar el futuro volvió con toda su fuerza en la década de los setenta, cuando la ralentización del crecimiento, la inflación elevada y el desempleo pusieron fin a la paz social. Este es el tema del capítulo 3. En realidad, las señales del cambio radical ya se habían manifestado en la segunda mitad de la década de los sesenta, empezando en Estados Unidos. En esos años aumentó el malestar ante el lado oscuro de la riqueza. Los sectores más críticos de la ciudadanía y las generaciones instruidas más jóvenes estaban insatisfechos con la sociedad de consumo, ya que consideraban que estaba produciendo una forma nueva de alienación. No solo se quejaban del materialismo, sino que también sentían que las grandes empresas les controlaban la vida mediante la manipulación de las decisiones cotidianas. Por último, repudiaban las políticas imperialistas y neocolonialistas emprendidas por los gobiernos occidentales en todo el mundo, de África a Vietnam. A estos sentimientos generalizados les dio voz la Teoría Crítica, y en especial las obras de Herbert Marcuse. A conservadores culturales como Daniel Bell, el ascenso de la contracultura les parecía, por el contrario, una confirmación de que el capitalismo estaba siendo debilitado por sus valores contraproducentes. La riqueza había generado un espíritu hedonista y en gran medida antiburgués que estaba erosionando los cimientos de la sociedad capitalista. En las difíciles circunstancias económicas de la década de los setenta, la incertidumbre provocada por la transición a la sociedad postindustrial precipitó un clima de desconfianza. Muchos dudaban de la capacidad del capitalismo para sobrevivir en este entorno cambiante, en el que todos los pilares que habían garantizado la estabilidad de posguerra habían desaparecido. Llegaron a la conclusión de que, si bien el Estado del bienestar y la economía mixta habían logrado apaciguar y estabilizar el capitalismo durante un tiempo, no habían resuelto las contradicciones de este, que reemergían ahora en forma de contradicciones políticas. El capitalismo, como sostenía Jürgen Habermas, había logrado evitar las crisis económicas convirtiéndolas en crisis políticas, pero como consecuencia el Estado estaba experimentando una crisis de legitimación.

El estado de ánimo volvió a cambiar con el ascenso de la nueva derecha en la década de los ochenta, con su lema de que no había alternativa al *statu quo*. Pero la nueva era se confirmó definitivamente cuando la desintegración del bloque soviético dejó a los críticos del orden existente sin el ejemplo opuesto. Esto introduce el periodo abarcado por el capítulo 4. El capítulo comienza con la

drástica afirmación de Francis Fukuyama acerca del «final de la historia», en 1989, y finaliza con los debates que tuvieron lugar durante la Gran Recesión y sus momentos posteriores. Fueron veinte años de un triunfalismo formidable. La dominación casi absoluta de las ideas y las prácticas neoliberales pareció dar al capitalismo una coraza irrompible, bloqueando todas las esperanzas de un futuro anticapitalista. Los críticos del sistema tuvieron que volver a refugiarse en la utopía, un género que había caído en desgracia durante la era de la revolución y desde entonces no había hecho sino breves apariciones. Se consideraba que el capitalismo era inmortal y se empezó a hablar de él como una entidad situada fuera del tiempo y el espacio. Se decía que incluso había trascendido a sí mismo, evolucionando hacia una forma mejorada y quizá suprema. Uno de los argumentos más repetidos era que el capital físico había perdido buena parte de su importancia en la sociedad postindustrial, mientras que la forma de capital entonces predominante, el conocimiento o la información, tendía a estar menos concentrada. Se difundió el mito de que todos podíamos ser capitalistas y que los proletarios se habían extinguido. Estos lemas configuraron también el núcleo de la Tercera Vía, el proyecto político de una nueva elite centrista, ansiosa de eliminar la socialdemocracia, a la que describía como una respuesta anacrónica a los problemas de la sociedad líquida. Mientras los agentes de prensa de Bill Clinton y Tony Blair ensalzaban la liberalización frente a la intervención pública y el trabajo a cambio de prestaciones frente a las prestaciones del Estado del bienestar, la inseguridad crecía y la desigualdad se disparaba en sociedades polarizadas hacia los extremos. Además, las finanzas se convirtieron en una bomba peligrosa y lista para explotar. Y, de hecho, la explosión se produjo.

Después de 2008 los vientos del cambio intelectual volvieron a virar. Como era de esperar, la crisis financiera puso de nuevo en marcha la rueda del pronóstico. Y ocurrió que, en medio de miles de matices de cautela, algunos científicos sociales de prestigio no dudaron en fijar la fecha del final del capitalismo en torno a 2040. Tras casi dos siglos parece que volvemos de nuevo a la casilla de salida, al estilo de profecía apocalíptico propio de la época victoriana. Pero la crisis también ha traído consigo una lección más constructiva. Ha llamado nuestra atención sobre el hecho de que todas las interpretaciones de la realidad postindustrial efectuadas desde la década de los noventa del siglo XX eran erróneas. En nuestra sociedad, el conflicto distributivo no solo persiste sino que tiende a exacerbarse debido a las bajas tasas de crecimiento que caracterizan la economía de servicios. De ahí se deduce que o bien la izquierda encuentra herramientas eficaces para lidiar con dicho conflicto o la derecha populista la sustituirá.

Esto nos conduce a la última parte del libro, cuyo objetivo es sacar algunas conclusiones acerca de la naturaleza del pronóstico y acerca del funcionamiento y la posible evolución del capitalismo. En el capítulo 5 efectúo lo que podría denominarse una autopsia de las profecías. Investigo los elementos generales y específicos que las hicieron fracasar, y las razones por las que los profetas caen tan a menudo en trampas de pensamiento recurrentes. Distingo tres órdenes de razones; el primero incluye limitaciones en la cognición humana, dentro de las cuales resaltan diversos tipos de distorsión cognitiva; el segundo orden es el de los fallos teóricos, entre los cuales la subestimación de la cultura como fuerza

social es sin duda el más importante; el tercero es la mentalidad ilustrada de los pensadores modernos. En dicho capítulo hago referencia también a la relación entre el pronóstico social y la utopía (distopía) como modos alternativos de imaginar una contrarrealidad acorde con nuestros deseos (miedos). Demuestro que, más allá de las apariencias, hay una continuidad entre la utopía y el pronóstico, ya que las profecías acerca del final del capitalismo derivan de una forma concreta de utopía: la búsqueda de una ley de la evolución social. Esta última, a su vez, se retrotrae a la creencia en el poder de la razón y en la tendencia al progreso humano que se impuso en la cultura europea desde finales del siglo XVIII. Los pensadores sociales estaban convencidos de que aplicar la razón al estudio de la historia permitiría entender las líneas de esta evolución futura. Abandonando la idea de que habían dejado ya atrás la edad de oro, se sintieron con derecho a imaginar que esta evolución traería, en general, cosas buenas. De modo que a menudo sus expectativas terminaban reflejando sus deseos. En resumen, cuando llegó la Revolución francesa, el impulso utópico más antiguo se fusionó con la nueva idea de progreso, y este paso modelaría el curso de la historia intelectual del siglo XIX. Cuando, en el XX, las certidumbres irrebatibles acerca del futuro brillante de la humanidad acabaron por tambalearse, también empezó a vacilar la fe en el pronóstico. Las pesadillas totalitarias, los horrores de la guerra, y las decepciones provocadas por el socialismo real, pero también la miseria moral que el capitalismo seguía causando, produjeron un desencanto cada vez mayor en los críticos sociales. Incapaces ya de contar con algo más que sus propias esperanzas, cada vez más débiles, siguieron, aun así, en busca de señales de la decadencia capitalista.

En el capítulo 6 uso, por así decirlo, el informe de esta autopsia para ofrecer una interpretación del capitalismo como sistema económico y social. Tras observar tantos contratiempos intelectuales, podríamos tener la tentación de atribuir cualidades extraordinarias al capitalismo, como si fuera su capacidad de adaptación lo que le permitiera engañar todo el tiempo a quienes profetizaban su final. Después de todo, ¿no ha salido el capitalismo transformado de todas las crisis? ¿No ha sobrevivido mediante el cambio? Dicha explicación presupondría, sin embargo, al igual que los argumentos típicos usados para respaldar las visiones catastróficas, considerar el capitalismo como un organismo; como una planta o un insecto, pongamos. Aunque sugerente, esta metáfora biológica no es compatible con la teoría social rigurosa. Tengo la sensación de que el capitalismo no es más ni menos adaptable que otros sistemas socioeconómicos pasados y presentes. Pienso sencillamente que el ascenso, la resistencia y la decadencia de estos sistemas dependen de condiciones que trascienden a los rasgos *inherentes* a su tejido. Específicamente, considero que el capitalismo se apoya sobre todo en dos elementos más profundos: la jerarquía y el individualismo. Mediante la estructura jerárquica de la sociedad capitalista, que se materializa en lo que Antonio Gramsci denominaría la oposición entre las clases dominantes y las subalternas, se reproduce la lógica de dominación que caracterizó las relaciones sociales en la Antigüedad y bajo el sistema feudal. El individualismo, por otro lado, es la forma concreta adoptada por la modernización en su variante occidental, el resultado de un largo proceso que empezó a comienzos del periodo moderno. Conduce a relaciones humanas basadas en el contrato y no en lazos de

solidaridad, y supone depender del mercado para cubrir las necesidades personales. Estos factores implícitos en la reproducción capitalista son, de hecho, eminentemente culturales. Quienes adoptan una concepción materialista de la historia tienden a pensar que las actitudes culturales pueden revertirse mediante el progreso material. No creo que este sea el caso, y me esforzaré por justificar mi posición de la manera más detallada posible.

Otra conclusión de este libro es que no puede haber «prueba inductiva» de la persistencia futura del capitalismo basada en sus supervivencias y resurgimientos pasados. De hecho, la historicidad del capitalismo es la prueba misma de su mortalidad. Como todos los productos de la historia, un día el capitalismo alcanzará su final, o se convertirá lentamente en un sistema nuevo, y esto ocurrirá cuando las condiciones que determinaron su origen hace dos siglos hayan cambiado por completo. Pero, aparte del hecho de que ninguno de nosotros vivirá lo suficiente para ver este sistema nuevo, no podemos poner mucha esperanza en la idea de que sea mejor. Esto se debe a que el capitalismo tiene mucho en común con los sistemas aún más brutales e injustos que lo precedieron, mientras que los elementos de novedad que lo caracterizan difícilmente retrocederán hasta el punto de desaparecer.

Finalizado mi recorrido por el pronóstico social, me convencí de que intentar predecir el futuro es más a menudo una distracción respecto a las dificultades del presente que una actividad útil para mejorar la condición humana. Esto lo digo con toda la simpatía por los pensadores que me han acompañado durante mucho tiempo y con cuyos nobles fracasos me he encariñado. Es mejor dejar el futuro a los astrólogos y centrarse a cambio en lo que puede hacerse aquí y ahora. No siempre hay mucho que podamos hacer, pero lo que cada persona puede hacer es significativo. Si la política es el arte de lo posible, entonces *debería* hacerse lo posible.

1*The Oportunity Costs of Socialism*, p. 4 [https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2018/10/The-Opportunity-Costs-of-Socialism.pdf]. Paul Krugman, «Are the Danes Melancholy? Are the Swedes Sad? The Truth about the Nordic Economies», *The New York Times*, 27 de octubre de 2018 [https://www.nytimes.com/2018/10/27/opinión/are-the-danes-melancholy-are-the-sedes-sad.html], ofrece una crítica enérgica y detallada.

1. Sentados al borde del Apocalipsis

Pocos periodos de la historia contemporánea parecen haber sido más contradictorios que la época victoriana. Al mismo tiempo que la energía de vapor ponía en movimiento un ejército inanimado de telares y trenes propulsados a lo largo de vías férreas, se experimentaba también un gran aumento del evangelismo y el milenarismo. Los descubrimientos de la geología y la biología, junto con la sensación creciente de control sobre el mundo natural provocada por la industrialización, debilitaron la religión tradicional, con dos resultados alternativos: o la recuperación del fundamentalismo y una tendencia a aferrarse a la revelación, o el rechazo directo de la revelación y su sustitución por la religión laica del progreso. Por una parte, encontraríamos el retorno a la profecía bíblica y a temas apocalípticos en los sermones de los predicadores; y por otra, el humanismo de John Stuart Mill y el catecismo de salvación terrenal de Karl Marx[1]. Estas actitudes ambivalentes hacia la modernidad, por paradójicas que sean, no solo se internaron en la esfera intelectual sino también en el ambiente construido. En toda Gran Bretaña, las chimeneas humeantes de las fábricas coexistían con una avalancha de nuevos ayuntamientos cuyos chapiteles y gárgolas miraban hacia una Edad Media imaginaria. Quizá ninguna imagen capta mejor el espíritu de la época que la estación de Saint Pancras en Londres, un edificio futurista de vidrio y hierro forjado, y su inverosímil complemento, el inmenso Midland Grand Hotel, diseñado por George Gilbert Scott en estilo neogótico.

El 3 de noviembre de 1859, junto a una nota informando de que el día anterior el Palacio de Cristal había recibido 962 visitantes, *The Times* publicó una larga reseña sobre la obra de Edward Bishop Elliott, *Horae Apocalypticae,* un comentario en cuatro volúmenes sobre el libro del Apocalipsis[2]. El crítico observaba acertadamente que la aportación del reverendo Elliott pertenecía a un género que estaba suscitando gran interés. «Los libros sobre el tema», escribía, «tienen gran demanda, y en apariencia la oferta cubre la demanda». Y ofrecía a continuación una interpretación de este fenómeno:

> Los últimos diez años, datando su comienzo en la gran convulsión europea de 1848, han contemplado, sin duda, tantos cambios sociales, complicaciones nacionales y sufrimientos individuales –un acontecimiento ha impactado en otro y una escena ha iluminado otra con enorme rapidez– y tanto se han alterado el rostro de Europa y las relaciones entre gobiernos, y tan agitado está el cielo europeo en este momento, que hombres inteligentes y de mente sobria, sin pizca de fanatismo en su naturaleza, han empezado a concluir que las predicciones sublimes emitidas en el Monte hace 1800 años se están traduciendo a diario en nuestra historia contemporánea[3].

Se trataba obviamente de una interpretación conservadora de lo que estaba ocurriendo, pero aun así no carecía de fundamento. El escritor de *The Times*, que

parecía compartir la nostalgia de Edmund Burke por los viejos tiempos, buscó en las aguas revueltas de la política europea una explicación a una moda en esencia británica. Quizá de manera más realista, el historiador del siglo XX E. P. Thompson representó el resurgimiento evangélico como una fuerza reaccionaria *dentro* de la sociedad inglesa del XIX. En opinión de Thompson, dicho resurgimiento cubrió la necesidad de justificar la explotación capitalista y, al mismo tiempo, recrear entre los obreros los lazos comunitarios que la industrialización había destruido[4].

Fuera como fuese, la naturaleza cambiante de la profecía durante la era victoriana refleja la autorreinvención de la religión en respuesta al reto planteado por la difusión del escepticismo y la incredulidad. Usado a veces para demostrar que los acontecimientos históricos recientes eran pasos hacia el cumplimiento de un plan divino, otros tiempos transferidos a un contexto mundano y puramente metafórico, el género de la profecía permea la producción cultural del periodo, desde la narrativa hasta la poesía[5]. Nacido de las plumas de creyentes devotos y de escritores laicos, podía cumplir uno o varios de los fines siguientes: encontrarles sentido a los drásticos cambios sociales de la época; advertir contra los peligros de la senda adoptada; o asegurar que podía haber consuelo para los sufrimientos presentes. En este sentido, las fantasías sobre las «siete trompetas» y la segunda venida de Cristo, y la especulación acerca de la llegada de una sociedad sin clases, tenían una función similar. En ambos casos estaban en juego la restauración de la justicia y la justa recompensa a quienes la merecieran al final del proceso turbulento de la vida contemporánea.

La transposición científica de la profecía, es decir, su incorporación a la teoría social, se completó cuando la teleología cedió el paso a la evolución como concepto clave del discurso intelectual del siglo XIX. Así, en diciembre de 1859, Friedrich Engels adquirió un ejemplar recién impreso de *El origen de las especies* de Charles Darwin y le expresó de inmediato su entusiasmo a Marx. Un año después, Marx había terminado por fin de leerlo. Le escribió a Engels que la obra sentaba de hecho «las bases de nuestras opiniones». Le reiteró esta conclusión a Ferdinand Lassalle: el descubrimiento de Darwin proporcionaba «una base de ciencias naturales a la lucha de clases histórica»[6]. La teoría, sin embargo, no carecía de defectos, empezando por su «burdo método inglés», y además no podía aplicarse incondicionalmente al estudio de la sociedad. Para Marx y Engels, lo específico de la especie humana, incluso antes de tener conciencia de sí misma, era la capacidad para producir sus propios medios de subsistencia[7]. Pero la perspectiva evolutiva tenía una ventaja fundamental: permitía reformular el materialismo dialéctico en un lenguaje nuevo, confiriendo al proceso histórico y su resultado previsto la fuerza de la necesidad.

NO TODAS LAS CRISIS SON IGUALES

La idea de que el régimen capitalista era insostenible surgió hacia mediados de siglo. Era diferente de ideas anteriores sobre la crisis económica, tales como las preocupaciones por las recesiones periódicas, e incluso de la previsión de que el crecimiento acabaría llegando a un punto muerto. Estas dos ideas son recurrentes

en la economía política clásica, la línea de análisis que, en la tradición en lengua inglesa, puede retrotraerse a la obra del filósofo moral del siglo XVIII Adam Smith. El propio Smith, que era notoriamente optimista respecto a la capacidad del mercado para resolver una amplia gama de problemas, sostenía que la economía de un país podía estar en un estado «progresivo», «estacionario» o «decadente», el primero «feliz», el segundo «triste» y el tercero «melancólico»[8]. Pero no relacionó estas fases con el capitalismo, un concepto que le era ajeno. Por el contrario, las situó dentro de un relato grandioso acerca del ascenso y la caída de las naciones. Consideraba que este ciclo vital, aunque ligado en último término al consumo de los recursos naturales, estaba influenciado en buena medida por la calidad de las instituciones políticas y económicas. David Ricardo y Thomas Robert Malthus, seguidores de Smith, resaltaron que existían límites naturales más allá de los cuales la economía británica no podría expandirse. Sin embargo, una cosa es suponer que una economía no pueda avanzar más y otra muy distinta conjeturar acerca de la extinción del sistema de relaciones sociales en el que se basa dicha economía y acerca de su sustitución por otro sistema. Ricardo percibía que la experiencia de escasez exacerbaría el conflicto social, pero distaba mucho de creer que fuera posible una reversión del orden existente.

Reflexionar acerca del final de un sistema económico y social exige, ante todo, ser consciente de la existencia de dicho sistema. No se trata de un hecho trivial. Implica cierta conciencia del tiempo y el espacio para poder establecer comparaciones con otros sistemas del pasado y del presente. La historia demuestra que dicha conciencia se desarrolla por lo general en tiempos de gran cambio. Cuando las personas experimentan la misma rutina a diario, y no se produce una gran innovación en su entorno, les resulta fácil mantener la creencia de que viven en un mundo inmóvil. Pero en algunas coyunturas críticas de la historia humana el tiempo parece acelerarse, como en el caso de la Revolución francesa o la Revolución industrial. Conocidos científicos sociales como Pierre Bourdieu han reflexionado sobre estas percepciones diferentes[9]. El historiador conceptual Reinhart Koselleck incluso acuñó un término específico para describir la nueva percepción del tiempo provocada por la modernidad. En la amargamente hermosa lengua alemana esto adopta el nombre de *Verzeitlichung,* que puede traducirse como «temporalización»[10]. Así, en *El Antiguo Régimen y la Revolución* (1856), Alexis de Tocqueville podía hablar de régimen «antiguo» o «anterior», cuyas raíces feudales diseccionaba, precisamente porque consideraba que la Revolución había provocado un trauma en la sociedad francesa[11]. Nadie lo conocía mejor que él, ya que pertenecía a una familia aristocrática que milagrosamente había escapado de la guillotina. Pero la expresión *ancien régime* solo entró en el uso común unos meses después del asalto a la Bastilla[12]. En el terreno de la vida económica la percepción del cambio fue algo más lenta, puesto que el gran trauma de la modernidad –la Revolución industrial– fue un proceso, no una serie de acontecimientos, y se desarrolló al menos a lo largo de un siglo.

Los primeros en adquirir conciencia de un nuevo régimen económico son por lo general quienes mantienen una actitud crítica hacia dicho régimen, y su conciencia adopta típicamente forma de denuncia. Los economistas británicos, sin embargo, no eran muy aptos para esta función, ya que eran adalides de la burguesía ascendente y defendían los intereses de esta contra las reivindicaciones

de la aristocracia y de la clase obrera. Deberíamos buscar, por lo tanto, en otra parte. En la Gran Bretaña victoriana, la crítica social la efectuaban a menudo escritores literarios, que estaban divididos por la ideología pero unidos por un desasosiego común ante los tiempos. No parece hacer falta siquiera esperar a Charles Dickens (¿porque quien podría negar que *Tiempos difíciles* es una novela sobre el capitalismo?)[13]. Con anterioridad, las palabras mordaces del ensayista romántico Thomas Carlyle sacudieron la conciencia pública. Su ensayo titulado «Signos de los tiempos» (1829) sugiere una conexión interesante entre los trascendentales cambios experimentados en la esfera económica y social, por una parte, y el resurgimiento profético simultáneo, por otra. Las convulsiones de una sociedad que se caía a pedazos a medida que avanzaba la «edad mecánica» agitaban, observó él, la «furia fatídica» de la profecía. Comparó el fanatismo religioso de los milenaristas evangélicos con el hedonismo de los utilitarios. Y mencionó como defensor del segundo enfoque al joven John Stuart Mill, que seguía bajo la influencia de Jeremy Bentham. Ambas religiones estaban logrando conversos, de modo que «el delirio casual de unos cuantos se convierte, por esta reverberación misteriosa, en el frenesí de muchos. […] Uno anuncia que el último de los sellos deberá abrirse, positivamente, en el año 1860; y el otro nos asegura que "el principio de la mayor felicidad" va a convertir la tierra en un paraíso, en un tiempo aún más breve»[14].

Los alemanes Marx y Engels, que lanzaron contra el capitalismo el ataque teórico más radical, se instalaron en Inglaterra en 1849, tras residir largos periodos en París y Bruselas, donde habían practicado el periodismo y el activismo político. La formación de Marx estuvo modelada en gran medida por la controversia acerca de la deseabilidad de la «sociedad burguesa» que se había extendido en Alemania desde los tiempos de G. W. F. Hegel. Los otros pasos fundamentales en su formación intelectual fueron la lectura de los socialistas utópicos, del economista suizo J.-C.-L. de Sismondi, así como el conocimiento de las ideas de los socialistas franceses Louis Blanc y Pierre-Joseph Proudhon, a quienes había conocido en París. Estos autores identificaron los primeros signos o algunos aspectos importantes del nuevo régimen capitalista.

Hegel y los hegelianos, tanto de derechas como de izquierdas, no tenían un concepto del capitalismo, pero sí una teoría sobre la burguesía[15]. Su problema era determinar si el encuentro de los valores alemanes con el individualismo económico occidental –lo que Montesquieu había denominado la civilización de *doux commerce* o «comercio apacible»– era o no bueno. Ciertamente no puede decirse que fueran conocedores de la industria moderna. Lo mismo puede decirse de los autores de comienzos del siglo XIX que deseaban alcanzar una sociedad mejor mediante experimentos prácticos, construyendo sociedades artificiales a pequeña escala. Se trataba de visionarios tales como Charles Fourier, Robert Owen y Henri de Saint-Simon, conocidos en conjunto como los socialistas utópicos.

«Los utopistas», escribió Engels con acierto, «eran utopistas porque no podían ser otra cosa en una época en la que la producción capitalista estaba aún tan poco desarrollada. Necesitaban construir idealmente los elementos de una nueva sociedad, porque dichos elementos no se manifestaban de un modo general y visible en la vieja sociedad»[16].

Por contraste, Sismondi, el teórico de las crisis capitalistas, estaba ya plenamente inmerso en la modernidad. En el prólogo a la segunda edición de los *Nuevos principios de economía política*, de 1827, escribía: «El estudio que hice sobre Inglaterra confirma mis *Nuevos principios*. Yo vi en ese país sorprendente, que parece estar realizando un gran experimento para instruir al resto del mundo, cómo la producción aumentaba mientras la felicidad disminuía»[17]. Este «gran experimento», para el que Sismondi no tenía aún nombre, parecía basarse en una confusión sustancial entre los fines de una buena vida (felicidad) y los medios para alcanzarla (riqueza); confusión producida porque los ingleses habían sacrificado a la acumulación de riqueza cualquier otro objetivo razonable. De ahí que la paz de todas las clases sociales estuviera amenazada por una sensación generalizada de inestabilidad, más fuerte en la parte inferior de la escalera social:

> La nación inglesa consideró más económico renunciar a los cultivos que demandan más mano de obra y despidió a la mitad de los labradores que poblaban sus campos; consideró más económico reemplazar con máquinas de vapor los obreros manufactureros y así despidió, retomó y despidió de nuevo a los obreros de las ciudades. […] Consideró más económico pagar a todos los obreros el salario más bajo con el que pudieran vivir. […] Le pareció más económico alimentar a los irlandeses solo con patatas y vestirlos con harapos; por eso cada *packet-boat* les trae legiones de irlandeses que trabajan más barato que los ingleses y desplazan a estos de todos los oficios. ¿Cuáles son entonces los frutos de esa inmensa riqueza acumulada?[18]

Todo esto puede encontrarse en Sismondi, incluido el uso del término «proletarios» para describir a los obreros pobres, con familias grandes y hambrientas, y la conciencia de que el capitalismo produce recesiones económicas, frustración y miseria moral. La principal preocupación de Sismondi, por lo tanto, radicaba en la siguiente paradoja: ¿por qué insistían los ingleses en aplicar las recetas falaces de Adam Smith, a pesar de los dudosos resultados del experimento que estaban realizando? *Nuevos principios de economía política*, una de las primeras defensas de la intervención pública en la economía capitalista, quería ofrecer una crítica constructiva.

La palabra «capitalismo» fue acuñada hacia mediados de siglo por Louis Blanc y Pierre-Joseph Proudhon, ambos participantes en la Revolución de 1848 en Francia[19]. Siendo hostiles a la violencia, estaban decididos a hacer realidad el socialismo por medios pacíficos: la política en el caso de Blanc y la acción sindical en el de Proudhon. Blanc luchó por el reconocimiento del derecho universal al trabajo para contrapesar el perjuicio que la propiedad privada, combinada con la competencia, estaba causando a los miembros más débiles de la sociedad. Proudhon desconfiaba de la intervención estatal y se inclinaba más por el anarquismo. De ahí que defendiera el mutualismo. Pensaba que solo un sistema económico basado en la reciprocidad podía despojar a los capitalistas del monopolio sobre los medios de producción y a los bancos del monopolio sobre el crédito, y al mismo tiempo huir de la tiranía de la propiedad estatal[20]. En su

calidad de miembro del gobierno provisional de la Segunda República, Blanc promovió el establecimiento de cooperativas de trabajadores con financiación pública. Proudhon, por su parte, intentó establecer por sí solo un «banco del pueblo», una unión crediticia que concediera préstamos sin interés. Ambos experimentos fracasaron. El final de la Segunda República a manos de Luis Napoleón reafirmó a Marx en su convicción de que el proletariado no podría alcanzar el socialismo mediante un acuerdo con la burguesía. Como sostenía en *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, dicho intento no podía sino terminar en «farsa»[21]. La lección que debía aprenderse era la inutilidad de intentar alterar el curso de la historia. Lo único que había que hacer era acatarla. Con el tiempo, la historia llevaría al proletariado y a la burguesía al ajuste de cuentas definitivo entre ambos.

LA CRÍTICA DE JOHN STUART MILL AL CAPITALISMO

Comparado con Marx, John Stuart Mill fue un crítico más benévolo del capitalismo. Para él, la economía de empresa privada causaba unas desigualdades horribles, pero las desigualdades no habían sido menos graves en tiempos anteriores. Asimismo, había generado la extraordinaria riqueza de la que la sociedad victoriana (o, al menos, sus secciones más privilegiadas) podía beneficiarse. El capitalismo, en resumen, tenía problemas graves, pero también el potencial de crear bienestar. Merecía otra oportunidad. Podía, y debía, ser reformado adecuadamente, para minimizar las distorsiones distributivas que lo afectaban. De este modo, toda la sociedad podría cosechar sus frutos.

Las actitudes de Mill y Marx son tan diferentes como la personalidad, la procedencia y la centralidad o la marginalidad de ambos en el sistema de poder británico. Como observa John Kenneth Galbraith con una chispa de sarcasmo, «Mill […] no era revolucionario; las bibliotecas no corrían, ni corren, peligro por tener los *Principios* en sus estanterías»[22]. Pertenecía a la élite británica y, como su padre James, ocupaba un cargo importante en la Compañía de las Indias Orientales. Marx era ajeno a esta sociedad y un inconformista intelectual: nacido en el seno de una familia judía alemana de clase media convertida al luteranismo, fue condenado por su radicalismo a una vida en el exilio y estaba cargado de deudas. Asimismo, la educación de Mill estaba influida por los principios del utilitarismo de Bentham, cuyos aspectos más dañinos rechazó más tarde. Por contraste, Marx puede considerarse prácticamente un discípulo rebelde de Hegel. Como tal, había sustituido el «idealismo absoluto» del maestro por la gran fuerza intramundana de la historia humana. Como los hegelianos de izquierda, había conservado el método dialéctico al mismo tiempo que «destronaba el yo» de la filosofía hegeliana[23].

Aun sin ser revolucionario, Mill sí era un hombre sensible. El joven optimista ridiculizado por Carlyle se sintió con los años cada vez más incómodo con la filosofía social de Bentham –una filosofía de la autorrealización individual sustancialmente despreocupada por el destino de los menos aventajados– y cada

vez más atento a los males sociales de su tiempo. Ya no soportaba la hipocresía de los benthamistas, que insistían en achacar la falta de éxito en la vida a la debilidad del carácter individual y a defectos morales personales. No perdía oportunidad para denunciar las condiciones de semiesclavitud que soportaba el proletariado. Su reformismo nació de este conflicto interno. No carecía de dudas y contradicciones, pero aun así era auténtico. De hecho, aunque reconocía los méritos del capitalismo, Mill no trataba de ocultar que, tal y como estaba, el sistema era inaceptable. Como escribió en 1852 y repitió en ediciones posteriores de *Principios de economía política*: «Si hubiera de elegirse entre el comunismo con todos sus azares y el estado actual de la sociedad con todos sus sufrimientos e injusticias; si la institución de la propiedad privada entrañara necesariamente que los productos del trabajo han de repartirse como vemos que se hace hoy en día, casi en razón inversa al trabajo [...]; si esto o el comunismo fuera la alternativa, todas las dificultades, grandes o pequeñas, del comunismo, serían como polvo en el platillo de una balanza». Y sin embargo, añadía enseguida, «para hacer aplicable la comparación, tenemos que comparar el comunismo en su mejor estado con el régimen de propiedad individual, no como es, sino como pudiera hacerse que fuera»[24].

El capítulo del que se han extraído estos fragmentos, «Propiedad», es bien conocido como uno de los escritos más atormentados de Mill. Desde su primera edición en 1848 hasta la séptima en 1871, lo sometió a incontables revisiones y reescrituras. El cambio de tono más notable (aunque sin repercusiones sustanciales) se produjo en la tercera edición, en 1852. Se debió en parte, como el propio Mill explicaría en su *Autobiografía*, a un estudio más profundo del tema, y en parte al nuevo ambiente político que estaba emergiendo tras los acontecimientos franceses de 1848. Esperaba ahora que la «mentalidad del público» estuviera «más predispuesta a recibir opiniones nuevas»[25]. Hasta entonces, se había mostrado desdeñoso con el «comunismo». Lo consideraba impracticable en una sociedad moderna, porque eliminaría los incentivos que impulsan a la gente a producir y a cuidar la calidad de lo que produce. El comunismo también le parecía indeseable. Empobrecería a los ricos sin enriquecer a los pobres y, a la larga, conduciría a una nivelación a la baja de las cualidades morales[26]. A partir de 1852, por otra parte, dejó claro que su escepticismo no estaba causado por una desconfianza absoluta en las posibilidades de dicho sistema. Rechazaba las preconcepciones más comunes respecto a este. No era cierto, sostenía, que el comunismo fomentase la indolencia y el oportunismo. Y el hecho de garantizar la subsistencia de cada familia tampoco conduciría necesariamente a una conducta reproductiva irresponsable y a un crecimiento descontrolado de la población. Incluso el difícil problema de cómo distribuir la carga de trabajo entre los miembros de la sociedad, viendo que tanto empleos como destrezas eran diferentes y difíciles de comparar, podía superarse mediante «la inteligencia humana, guiada por un sentido de la justicia». El argumento decisivo para rechazar el comunismo en pro de un capitalismo reformado era de naturaleza moral y tenía que ver con la preservación de la libertad humana. «Una vez asegurados los medios de subsistencia», observaba Mill, el deseo de libertad «aumenta en lugar de disminuir en intensidad». Era imposible conocer a priori «hasta qué punto sería

compatible la conservación de esta característica con la organización comunista de la sociedad»[27].

¿Pero qué significaba el término comunismo para Mill? Se mostró un poco impreciso a este respecto. La distinción entre «comunismo» y «socialismo» parece radicar en la medida en la que cada uno de ellos busca la igualdad mediante la redistribución de la riqueza. Por ejemplo, Mill llamaba «comunistas» por igual al utópico Owen –el creador de Nueva Armonía– y al pragmático Blanc, acusando al segundo de predicar el lema «de cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades»[28]. En una obra inconclusa, *Chapters on Socialism*, escrita en torno a 1869, rehabilitó en cierta medida a Owen, pero siguió amonestando a Blanc por desear destruir el sistema existente y crear el caos «con la esperanza de que del caos surja un cosmos mejor»[29]. Por contraste, describió como socialistas a quienes aceptaban cierta desigualdad, siempre que no derivara del azar sino de la meritocracia, o porque fuera el precio que hubiese que pagar en la búsqueda de un bien mayor. Entre las alternativas radicales y la senda de la moderación, claramente Mill prefería la segunda. Observó, nuevamente después de 1852, que «la palabra socialismo […] se emplea hoy en el continente en un sentido más amplio», no para sugerir «la completa abolición de la propiedad privada» sino para referirse a que los medios de producción sean propiedad de comunidades y asociaciones[30]. ¿Dónde se sitúan, entonces, las simpatías de Mill? Su elogio lo dedicaba al saint-simonianismo ciertamente «difunto» y, sobre todo, al fourierismo, con sus anacrónicos experimentos comunitarios de pequeña escala.

Podemos preguntarnos por qué un hombre de la inteligencia de Mill confiaba en la aplicación de ideas que otros no dudaban en tachar de excéntricas. La respuesta está en que dichas ideas no cuestionaban la propiedad privada, y no se oponían al individualismo; por el contrario, promovían la ambición y recompensaban el mérito[31]. Más importante aún, no amenazaban con transformar el Estado. Esto lo deja claro en *Chapters on Socialism*, que resalta el peligro de que los socialistas pudieran tomar el control del Estado para transformar el orden social y dirigir la economía. Resulta paradójico que, todavía hacia el final de su vida, Mill planteara que los falansterios (colectivos autosuficientes) de Charles Fourier le parecían un medio viable de reforma social. Fourier, explicaba Mill, había liderado una senda «con la gran ventaja de poder ponerse en funcionamiento de manera progresiva y demostrar sus capacidades mediante el ensayo. Es posible ponerlo primero a prueba en una población selecta y ampliarlo a otras a medida que su educación y cultivo lo permitan. No necesita convertirse, y en el orden natural de las cosas no se convertiría, en motor de subversión hasta haber demostrado su capacidad para ser también un medio de reconstrucción»[32].

Finalmente, tras rechazar a los socialistas radicales y evaluar a los inocuos seguidores de Fourier, Mill concluyó que era mejor mantener el capitalismo y mejorarlo. Después de todo, sostenía, «el principio de la propiedad privada no ha tenido nunca un juicio justo en ningún país». La actual distribución de la propiedad ha sido resultado de «la conquista y la violencia» perpetradas muchos siglos antes, una tesis sorprendentemente cercana a la noción de acumulación primitiva planteada por Marx. Pero era posible otro régimen de propiedad, no

basado en la fuerza o en el privilegio sino en los méritos y la laboriosidad individuales. Su aplicación pondría fin al crecimiento de la desigualdad. Mill parecía dar a entender que el principio de derecho natural por el cual la propiedad encuentra su justificación en el trabajo, tal y como lo planteó John Locke, había seguido siendo una fórmula vacía. Para ponerlo en práctica era necesaria la igualdad de oportunidades. Las principales herramientas para hacer efectiva dicha igualdad eran los impuestos sobre la riqueza heredada y la educación universal[33]. Este es un argumento que resurgiría una y otra vez en el siglo XX. A finales de la década de 1970 fue redescubierto muy notablemente por Ralf Dahrendorf[34]. El problema de esta forma de pensar, que puede denominarse liberalismo social, es que la igualdad de oportunidades, a diferencia de la igualdad de resultados, es un concepto vago y quizá quimérico. Ni siquiera en el país más perfecto, en el que los individuos tuvieran acceso igualitario a la educación, no existiera la discriminación y se eliminara toda diferencia por procedencia familiar, podría cambiarse la distribución desigual de la inteligencia al nacer.

Dada su convicción de que la justicia social podía alcanzarse en un Estado liberal, que no interfiriese en exceso en la iniciativa privada, Mill veía en la llegada del «estado estacionario» una oportunidad excelente para hacer realidad este ideal.

UN MUNDO SIN AJETREO

Cuando publicó sus *Principios de economía*, aproximadamente a mediados del siglo XIX, Mill consideraba que la era de progreso material insólito coincidente con la Revolución industrial había alcanzado su cénit. Este progreso dejaba abiertos graves problemas de distribución, pero aun así era innegable. La riqueza había aumentado, la población había crecido, las técnicas habían avanzado. Mill, además, tenía una fe inquebrantable en la capacidad del espíritu humano para mejorar, una fe que compartía con su contemporáneo y correspondiente Auguste Comte, a pesar de que las perspectivas filosóficas de ambos divergían en otros muchos aspectos.

Aun así, distaba de creer que el crecimiento de la riqueza pudiera durar eternamente. En este sentido, parece menos moderno que otros muchos que llegaron tras él y ensalzaron un futuro de prosperidad siempre creciente, a saber, los profetas del crecimiento económico autosostenido. O quizá era más moderno que ellos, puesto que estas certidumbres han quedado regularmente en entredicho en los últimos cincuenta años. De hecho, Mill siguió sosteniendo que el progreso económico estaba condenado a alcanzar un «estado estacionario del capital y la riqueza». No sería cuestión de retroceso o decadencia, sino de una ralentización gradual del crecimiento, como la denominaríamos hoy, hasta que la riqueza alcanzase un límite máximo. Este límite, sin embargo, sería compatible con niveles de vida razonablemente altos, mucho más altos que los experimentados antes de la industrialización.

Aquí radica la diferencia principal entre el «estado estacionario» concebido por Mill y el conjeturado por economistas políticos anteriores, como Smith, Ricardo y

Malthus. Smith consideraba que no solo el estancamiento sino incluso la decadencia eran una posibilidad concreta, y por lo tanto deseaba que el «estado progresivo» pudiera durar el mayor tiempo posible. Pero prácticamente se había resignado al hecho de que la competencia entre capitalistas acabase por hacer descender los beneficios, causando una caída de la inversión. Por su parte, Malthus, que vio la población emerger de su régimen demográfico preindustrial, temía dos peligros simultáneos, uno viejo y otro nuevo: la superpoblación y el subconsumo. Ricardo sostenía la opinión de que, en esa situación de recursos finitos y población creciente, las rentas erosionarían inevitablemente los beneficios, paralizando el desarrollo[35].

Mill estaba en gran medida libre de estas aprensiones. En el momento culminante de la era victoriana, parecía descartarse que los niveles de vida pudieran volver a valores preindustriales. La población y los recursos habían hallado un nuevo equilibrio en un país más rico y populoso que nunca. Pero este mismo país estaba aquejado por la coexistencia de la riqueza y la pobreza extremas; por la destrucción de la naturaleza, sacrificada en aras de la producción mecanizada; y por la degradación de la vida humana. Los «hijos del hombre» dickensianos, Ignorancia y Necesidad, deambulaban por las calles de los suburbios británicos. Estaban por todas partes. Respecto al crecimiento industrial, Mill admitía que «puede que sea una etapa necesaria en el progreso de la civilización», de modo que quizá todas las naciones tendrían que experimentarlo[36]. Pero creía que, al menos en Gran Bretaña, esta fase estaba llegando a su fin. Tal vez lograran retrasar su llegada, pero el «estado estacionario» sería inevitable. De ahí que Mill se preguntara: «Cuando cese el progreso, ¿en qué situación es de esperar que deje a la humanidad?»[37]. Y tampoco planteaba esta pregunta en abstracto. En otras palabras, no trataba el agotamiento del progreso material como un problema técnico sino, por el contrario, estrechamente relacionado con el destino del capitalismo.

«Conténtome con disfrutar del mundo sin agobiarme, con vivir únicamente una vida pasable, y que no me pese ni a mí, ni a los demás». Eso escribió Michel de Montaigne en sus *Ensayos*[38]. Este era también el estado mental de Mill ante la perspectiva del «estado estacionario». Tras reflexionar sobre su inevitabilidad, explicaba que no debía temerse el estado estacionario sino recibirlo con cierto alivio: «Confieso que no me agrada el ideal de vida que defienden aquellos que creen que el estado normal de los seres humanos es una lucha incesante por avanzar; y que el pisotear, empujar, dar codazos y pisarle los talones al que va delante, que son característicos del tipo actual de vida social, constituyen el género de vida más deseable para la especie humana; para mí no son otra cosa que síntomas desagradables de una de las fases del progreso industrial»[39].

El estado estacionario representaría un «adelanto muy considerable» respecto a la situación del momento. Una economía avanzada, pensaba Mill, no puede expandirse más allá de sus límites físicos. Pero no necesita crecer más, porque ya es capaz de producir suficiente riqueza como para satisfacer las necesidades de toda la sociedad. Para que ello suceda, sin embargo, deben cumplirse dos condiciones. La primera es que hombres y mujeres aprendan a procrear de manera responsable, para garantizar un equilibrio entre la población total y la riqueza (aquí Mill estaba anticipando algo que, a mediados del siglo XIX,

ocurriría prácticamente en todo Occidente). La segunda condición, más importante, es que debería redistribuirse la riqueza, no de manera aleatoria, sin embargo, sino basándose en un criterio de justicia: todos deben recibir las mismas oportunidades en la vida. Volvemos a encontrarnos con la igualdad de oportunidades. Allí donde se cumplieran ambas condiciones, «la sociedad tendría las siguientes características: una clase abundante y bien pagada de trabajadores; ninguna fortuna enorme, excepto aquellas que se ganaran y acumularan durante una sola vida; y una clase mucho más numerosa que en la actualidad de personas no solo exentas de los trabajos más rudos, sino con suficiente holgura, física e intelectual, sin preocupaciones de detalles rutinarios, para dedicarse con entera libertad a aquello que la vida tiene de agradable»[40].

La cuestión vuelve al comienzo, pero las esperanzas de Mill van más allá. La situación a la que sería de esperar que condujera el estado estacionario era para él «aquella en la cual, mientras que nadie es pobre, nadie *desea* tampoco ser más rico, ni tiene ningún motivo para temer ser rechazado por los esfuerzos de otros que quieren adelantarse»[41]. Esto también implica que tenía en mente un cambio en la escala de valores. De hecho, Mill veía la «lucha por la riqueza» en la sociedad victoriana como una mera continuación, por otros medios, de las «luchas guerreras» más primitivas. Era un pequeño paso adelante pero todavía cargado de una herencia bárbara. El proceso de cambio psicológico que debía acompañar al logro de la madurez económica no estaba pensado como mero proceso de adaptación a mejores condiciones materiales, sino como producto de un avance moral autónomo, si bien concurrente. Mill entendía el progreso, en consecuencia, como el logro progresivo del «mejor estado para la naturaleza humana».

Sabía que el estado estacionario no iba a materializarse pronto. Incluso una economía completamente desarrollada como la británica tenía aún cierto margen de expansión. Deseaba, sin embargo, que la nación fuera suficientemente sabia como para dar un paso atrás antes de verse obligada a hacerlo. A este respecto, resaltaba el otro peligro inminente que afrontaba la sociedad victoriana: la amenaza ecológica. No veía razón por la cual debiera desearse una mayor densidad de población a expensas del medio natural. Creía también que la degradación medioambiental estaba teniendo un impacto negativo en la psicología humana. «No es bueno para el hombre estar siempre a todas horas en presencia de sus semejantes», observaba. «Un mundo del que se haya extirpado la soledad es un pobre ideal». Para elevar su pensamiento, los humanos necesitan que se les permita disfrutar con calma de «las bellezas naturales y de sus grandezas». Y continuaba con una advertencia que, por una vez, suena verdaderamente profética en retrospectiva: «Ni produce tampoco mucha satisfacción contemplar un mundo en el que no queda nada de la actividad espontánea de la naturaleza; en el que se ha puesto en cultivo hasta el más minúsculo pedazo de terreno […]; en el que han desaparecido los pastizales floridos roturados por el arado; se ha exterminado, como rivales que disputan los alimentos, a los cuadrúpedos y a los pájaros; los setos y los árboles superfluos arrancados de raíz; y en el que casi no queda un sitio donde pueda crecer una flor o un arbusto silvestre»[42].

Si el estado estacionario no implicaba ni el fin del progreso de la civilización ni

el de la prosperidad humana, era al mismo tiempo independiente del curso del progreso tecnológico. Dicho progreso, liberado de las restricciones planteadas por la búsqueda del crecimiento económico, se canalizaría hacia un fin más noble, acortando la jornada laboral y aliviando los esfuerzos cotidianos de los seres humanos, en especial las clases obreras.

En resumen, Mill no deseaba el final del régimen de propiedad privada, pero sí su restricción en nombre de la justicia intergeneracional. Calculaba, además, que el momento adecuado para alcanzarlo sería cuando tanto el motivo como las posibilidades físicas de la acumulación de capital se hubieran agotado. Ciertamente, Mill nunca empleó el término «capitalismo», que probablemente fuera demasiado abstracto para un autor británico. Si bien es cuestionable que un sistema en el que persista la propiedad privada, pero en el que no exista ya acumulación de capital, pudiera denominarse capitalista.

EL JOVEN MARX: LA HISTORIA ENTENDIDA COMO LUCHA DE CLASES

La tesis de Karl Marx sobre la caída del capitalismo es anterior a su obra maestra, *El capital*, y deriva directamente de su filosofía de la historia. En el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), sostenía que el motor de la historia es la dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Cuando las fuerzas productivas alcanzan cierto nivel de desarrollo, entran en conflicto con las relaciones de producción existentes, es decir, con las relaciones de propiedad específicas en cuyo marco han estado operando. «De formas de desarrollo de las fuerzas productivas», continuaba Marx, «estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social»[43]. El cambio, por lo tanto, deriva de la «estructura económica» o la «base» de la sociedad, para reverberar más tarde en un nivel más elevado y transformar la «superestructura» de la vida política, cultural, intelectual y religiosa. Marx usó este modelo para explicar la transición del modo de producción y la sociedad antiguos, basados en la esclavitud, al sistema feudal, y del feudalismo al sistema capitalista y burgués de su época. Al mismo tiempo, anunció que el modo de producción capitalista estaba desencadenando ya las fuerzas antagonistas que lo derrocarían. En comparación con transiciones anteriores, sin embargo, el fin del capitalismo representaría una discontinuidad insólita: crearía las condiciones para la «solución» definitiva de las contradicciones que habían marcado la «prehistoria de la sociedad humana»[44].

En el *Manifiesto comunista* (1848), Marx y Engels habían esbozado ya esta imagen, aunque de manera menos detallada. Sostenían que la burguesía, la nueva clase dominante, estaba a punto de ser destronada por el proletariado porque era incapaz de controlar la gigantesca máquina de producción e intercambio que había puesto en marcha. Las relaciones de producción burguesas se estaban volviendo obsoletas ante una capacidad productiva que se expandía más allá de toda expectativa. Esto lo demostraban las crisis económicas que se habían sucedido a lo largo de las décadas anteriores: «Durante las crisis», escribieron

Marx y Engels, «una epidemia social, que en cualquier época anterior hubiera parecido absurda, se extiende sobre la sociedad; la epidemia de la superproducción». La burguesía intentaba entonces frustrar la revuelta de las fuerzas productivas de diversos modos. Dependiendo de las circunstancias, lo hacía conteniendo la capacidad productiva, conquistando mercados nuevos o, de nuevo, intensificando la explotación de los viejos. Pero cada una de estas estrategias demostraba ser contraproducente, «preparando crisis más extensas y más violentas»[45].

El capitalismo no solo sería golpeado por la misma arma con la que en otro tiempo había matado el feudalismo; moriría a manos de un actor que él mismo había creado. Se trataba del proletariado, una clase social que no existía antes de que los obreros fueran separados de los medios de producción y se transformaran en «apéndices de la máquina»[46] . El tamaño del proletariado estaba aumentando con rapidez como resultado del crecimiento industrial y también porque las clases medias bajas (pequeños comerciantes, artesanos y campesinos independientes, etcétera) estaban desapareciendo, abrumadas por la competencia de los capitalistas poderosos y por la estandarización de la producción. El surgimiento de este proletariado más extenso, cuyos miembros estaban unidos por las condiciones de vida míseras, facilitaba el desarrollo de la conciencia de clase y la formación de sindicatos. La burguesía se vio obligada a proporcionarles educación, a través de la cual los proletarios adquirirían las armas adicionales para llevar a cabo su lucha. El proletariado representaba, por lo tanto, la nueva «clase revolucionaria». Pero a diferencia de los movimientos revolucionarios que lo habían precedido, que eran movimientos de «minorías o en provecho de minorías», el proletario era el «movimiento independiente de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría»[47]. Este hecho, como Marx dejaría claro en *El Capital*, era de gran importancia para predecir la duración de la revolución futura. La abolición de la propiedad capitalista y su transformación en «propiedad socializada» sería un proceso mucho más breve que el que había llevado a incorporar en la propiedad capitalista la pequeña propiedad basada en el trabajo personal: «Allí se trataba de la expropiación de las masas populares por unos pocos expropiadores, aquí se trata de la expropiación de unos pocos por las masas populares»[48].

LA TESIS REFORMULADA

El tratamiento maduro de la profecía se encuentra hacia el final del primer volumen de *El Capital* (1867), y culmina en el capítulo 32, dedicado a la tendencia histórica de la acumulación capitalista. La premisa para ello es la «ley general» presentada en el capítulo 25, de acuerdo con la cual el desarrollo capitalista va unido al deterioro de las condiciones de vida del proletariado.

Para Marx, el capitalismo se basa en la explotación. Al separar a los obreros de los medios de producción y del producto de su trabajo, el capitalista se apropia de una parte del valor que producen, el llamado «plusvalor». Otra forma de expresarlo es que los obreros están infrarremunerados, ya que sus salarios no están a la altura de la cantidad de trabajo aportada. Los capitalistas están siempre

atentos a las formas de aumentar el plusvalor, y sometidos también a las presiones de la competencia. Ambas razones conducen a una intensificación en el uso de máquinas para la producción, lo cual da lugar a un aumento de la ratio de maquinaria sobre el capital total, y un mayor desempleo. La competencia, sin embargo, es inexorable, cobrándose también sus víctimas entre los explotadores. Los pequeños emprendedores sucumben en número creciente y sufren el mismo destino que los trabajadores asalariados. El crecimiento natural de la población sigue ampliando este «ejército industrial de reserva» compuesto por los desempleados. El ejército de reserva es un derivado de la acumulación pero, al mismo tiempo, atiende a las necesidades de esta, ya que proporciona al sistema «el material humano, dispuesto siempre a ser explotado»[49].

Dentro de esta dinámica general destacan especialmente dos fenómenos. El primero, que Marx denomina la «centralización de los capitales», se debe a las poderosas fuerzas de la competencia y el crédito. En la economía de mercado, las empresas tienen que aumentar de tamaño para financiar sus operaciones, buscar la innovación tecnológica, y contener costes y precios[50]. El segundo fenómeno es la depauperación del proletariado, un concepto que en el *Manifiesto comunista* parecía implicar el empobrecimiento real de la clase obrera. En *El Capital*, Marx dejó claro que esta «acumulación de la miseria», homóloga de la acumulación de capital, no se interpretaba como empobrecimiento absoluto, ni siquiera necesariamente como condición material, sino que derivaba principalmente del «tormento de trabajo, la esclavitud, la ignorancia, el embrutecimiento y la degradación moral», todos ellos subproductos de la alienación. «A medida que se acumula el capital», escribía, «tiene que empeorar la situación del obrero, cualquiera que sea su retribución, alta o baja»[51]. En este punto, la teoría del valor de Marx y su análisis sobre la acumulación capitalista se encuentran con la filosofía materialista de la historia que él mismo aplicó. Al igual que modos de producción anteriores fueron socavados por las fuerzas productivas que se desarrollaron en su interior, también el capitalismo incorpora su antítesis. La semilla de la autodestrucción radica en su carácter expropiador. Este rasgo, que en otro tiempo permitió al capitalismo establecerse, despojando para ello al obrero de los medios de producción, se volverá a la larga contra él. Mientras que el capitalismo naciente produjo la negación de la propiedad privada individual, el capitalismo maduro produce la negación de la propiedad privada capitalista. Esto no significa, sin embargo, que su caída devuelva la historia a una época posfeudal precapitalista. La «negación de la negación» no restaurará la propiedad privada basada en el trabajo, sino que conducirá, por el contrario, a la superación definitiva de cualquier forma de propiedad privada[52].

¿Cuándo ocurriría esto? Marx no dio fechas concretas, pero sí proporcionó una indicación precisa de la secuencia de condiciones necesarias. La socialización de la producción tenía que alcanzar una masa crítica tal que hiciese intolerable la contradicción entre la producción social de riqueza y la apropiación privada de esta que está latente en el sistema capitalista. El aumento de la escala de producción y el avance de la división del trabajo, la adopción de maquinaria compleja con costes fijos elevados, y el imperativo de la innovación tecnológica: todo ello conducía a la centralización de los medios de producción y a la organización del trabajo basada en la cooperación. La necesidad de absorber una

producción creciente, en un régimen en el que siempre acechaban las crisis de superproducción, empujaba en el mismo sentido. Esta idea llevó a Marx a predecir «la absorción de todos los países en la red del mercado mundial» y la globalización del régimen capitalista[53].

La centralización del capital, que representa la verdadera «ley inmanente» de la producción capitalista, desencadenaría entre los capitalistas una lucha por la supervivencia. Y dado que «cada capitalista mata a otros muchos», al final la mayoría acabará quebrando y se proletarizará. Claramente, un sistema en el que un enorme potencial de producción coexista con una enorme masa de población privada de capacidad de compra no logrará sostenerse demasiado tiempo. Y sin embargo, para Marx, la crisis final no derivaría mecánicamente de la desigualdad ni del desequilibro del mercado, por extremos que pudieran ser estos problemas. La provocaría el proletariado, en cuanto sujeto activo dotado de conciencia de clase. El proletariado se convertiría, a causa de su participación en la producción capitalista, en una fuerza «educada, unida y organizada», y acabaría rebelándose contra la lógica de la extracción de plusvalor. Alcanzaría así el destino previsto para ella: a saber, desmantelar las relaciones de producción capitalistas. Como dice el fragmento más famoso del capítulo 32: «La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a un punto en que resultan incompatibles con su envoltura capitalista. Esta salta hecha añicos. Ha sonado la hora final de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados»[54].

¿CAÍDA DE BENEFICIOS?

En este marco amplio deberíamos situar la tesis de Marx sobre la tendencia de la tasa de ganancia a caer, como esbozó en el volumen 3 de *El Capital*, editado tras su muerte[55]. Muchos han sucumbido a la tentación de reducir a Marx a esta fórmula. Expresada a veces en simples términos algebraicos, se ha convertido en la $E=mc2$ de la teoría económica marxiana, o incluso en una abreviatura del «marxismo para torpes». Nada más erróneo. Esta tesis concreta solo representa un corolario de la profecía. Y tampoco es el juicio más original de Marx, aunque llevaba rondándole la cabeza desde el esbozo preliminar de su crítica de la economía política, el *Grundrisse* de 1857-1858[56]. La idea, de hecho, procede directamente de Smith y Ricardo. Pero, aunque los pronósticos de estos otros dos autores puedan ser similares, las interpretaciones de las causas divergen. Smith creía que la tendencia de los beneficios a disminuir era consecuencia inevitable de la competencia en una economía de mercado moderna. Ricardo, que culpaba, por el contrario, a los rentistas de los problemas que aquejaban a los propietarios del capital, la atribuía a límites naturales que el crecimiento económico no lograba superar. Para Marx, sin embargo, la tasa decreciente de ganancia estaba relacionada con todas estas cosas pero dependía en último término de un problema más profundo: los capitalistas persiguen los beneficios mediante la acumulación de capital –y se ven en parte obligados a hacerlo por la lógica interna del sistema– pero esta estrategia resulta ser una contradicción de términos.

De la teoría del valor de Marx se deduce que es posible aumentar la tasa de ganancia mediante un incremento en la tasa de explotación de los trabajadores (es decir, de la tasa de plusvalor), mientras que dicha tasa baja cuando aumenta la cantidad de maquinaria empleada en el proceso de producción. Para obtener beneficios y mantener a raya a los competidores, los capitalistas deben aumentar el tamaño de sus empresas. Inicialmente lo harán invirtiendo en mano de obra y en maquinaria. El hecho de que los obreros se recluten en mercados de trabajo competitivos, sin embargo, tiene una consecuencia desagradable. Al aumentar demanda de trabajo, el ejército de reserva de desempleados mengua, y los salarios suben. La subida de salarios hace bajar la tasa de explotación, afectando así a la tasa de ganancia. Una nueva fuente de problemas para los empresarios es la competencia que afrontan en los mercados de mercancías, que eleva los costes de producción. Ante todas estas dificultades, reaccionan sustituyendo trabajo por maquinaria. Es casi un reflejo automático, y resulta fatal. No hay, sin embargo, una forma adecuada de solucionar esos problemas: los capitalistas se encuentran, de hecho, atrapados en un dilema imposible. Así, al sustituir obreros por máquinas, saltan de la sartén al fuego e intensifican la tendencia de la tasa de ganancia a caer.

Marx reconocía la existencia de «influencias opuestas» que contrarrestarían la caída de beneficios. También admitía que, dada la enorme cantidad de trabajo y capital fijo puesta en movimiento por el desarrollo industrial de mediados del siglo XIX, deberíamos preguntarnos «por qué esta [caída] no es mayor y más rápida»[57]. Su conclusión era que, de hecho, seguía habiendo mucho espacio para aumentar la tasa de explotación, y muchas formas de hacerlo. Pero no siempre miró en la dirección correcta. Sostenía, por ejemplo, que era probable que los empresarios lograran imponer una jornada laboral más amplia. Y, como sabemos, sucedió lo contrario. Al mismo tiempo, subestimó la función que el progreso tecnológico tendría en la reducción del coste de la maquinaria. Debería tenerse en cuenta que Marx escribió al final de la era de la industria textil y la siderurgia. Ciertamente sería anacrónico esperar que anticipase el mundo de la química aplicada y la electricidad. Pero es significativo que, siempre que pensaba en el desarrollo tecnológico de su propio tiempo, todo lo que viera fuese una fuerza contraria a los intereses de la clase capitalista.

Desde finales del siglo XIX, tanto los críticos de Marx como sus apologistas más dogmáticos prestaron por igual una atención desproporcionada a su conjetura sobre la tasa de ganancia. En parte resulta comprensible. A diferencia de la profecía general de la caída del capitalismo, que se mantiene un tanto indeterminada, la tasa de ganancia es concreta y medible. Y el hecho de que no avanzara en la dirección prevista por Marx era difícil de pasar por alto. Pero el contraste con la realidad no parece la única razón por la que generaba tanto interés. De hecho, la caída de la tasa de ganancia es la *pièce de résistance* de una interpretación del sistema marxiano que podríamos denominar centrado en la producción. Conforme a esta interpretación, el descenso de la rentabilidad era, para Marx, la principal causa del eventual colapso del capitalismo. Dado que la tesis sobre la tasa de ganancia descansa sobre la teoría del valor del Marx, se ataca la teoría del valor para demostrar que toda la construcción de Marx –resumida, por así decir, en la tesis sobre la tasa de ganancia– es lógicamente

defectuosa. El primero que usó esta línea de argumentación fue el economista conservador Eugen Böhm-Bawerk en 1896, y afirmaciones similares siguen repitiéndose en análisis populares[58].

Marx creía que el valor de las mercancías depende de la cantidad de trabajo que incorporan. Pero cualquier intento de deducir los precios de mercado a partir de los «valores» –el denominado problema de la transformación– ha fracasado, empezando por el del propio Marx. La teoría económica ortodoxa podría así sostener fácilmente la tesis alternativa de que los precios están determinados por la relación entre la utilidad y la escasez de mercancías. Está claro que si el trabajo no es el (único) elemento implicado en el proceso de valoración, la posibilidad de que los beneficios sean afectados por la explotación, por un lado, y por la sustitución de mano de obra por maquinaria, por otro, se vuelve mucho menos verosímil. Pero los críticos que se centran excesivamente en estos aspectos confunden el argumento. La conclusión de que los precios pueden (por completo o en parte) explicarse en términos de utilidad y escasez no refuta la afirmación de que la explotación y la apropiación de plusvalor subyacen a la relación salario-trabajo. De hecho, un marxista moderno puede alegar que «los trabajadores […] no crean *valor,* pero crean *lo que tiene valor*. […] Lo que plantea la acusación de explotación no es que el capitalista obtenga parte del valor que el trabajador produce, sino que obtenga parte del valor de *lo que* el trabajador produce»[59]. Y la teoría de los precios contemporánea tampoco refuta la tendencia de la desigualdad a aumentar en el sistema capitalista. Esta tendencia, que finalmente provoca la exacerbación del conflicto entre unos cuantos individuos privilegiados y un ejército de personas desposeídas, se sitúa en el núcleo del análisis de Marx y tiene poco que ver con la tasa de ganancia.

En el siglo XX, el marxista estadounidense Paul Sweezy señalaba una forma de salir de este punto muerto abandonando la tesis sobre la tasa de ganancia y eludiendo la teoría del valor de Marx. En *El capital monopolista*, escrito en colaboración con Paul Baran, observaba que la conjetura de Marx podría haber sido consecuente con el capitalismo competitivo del periodo victoriano, pero ciertamente no encajaba en el capitalismo monopolista del siglo XX[60]. Mientras que en el contexto anterior las empresas eran «tomadoras de precios», es decir, estaban a merced de las fuerzas del mercado, en el más reciente, las multinacionales gigantescas eran «creadoras de precios»: tenían la capacidad de imponer precios de mercado compatibles con su necesidad de obtener beneficios[61]. Si quedaba todavía espacio para la competencia, esta no hacía referencia a los precios, sino a la innovación tecnológica. Formado en teoría económica convencional, Sweezy dejó a un lado el concepto de plusvalor y hablaba solo de «excedente», definido como la «diferencia entre la producción social total y los costes socialmente necesarios para producirla»[62]. Abandonando la tendencia de la tasa de ganancia a caer, se centró en el otro lado de la construcción de Marx. Se trataba de la teoría del subconsumo, que Marx y Engels denominaban de la «sobreproducción», para distinguir este fenómeno, nuevo en la era industrial, del subconsumo de las masas, «un hecho histórico desde hace milenios»[63]. De acuerdo con Sweezy, era aquí –en el desequilibrio permanente entre la enorme cantidad de mercancías que el capitalismo era capaz de producir y la limitada capacidad de absorción del mercado– donde radicaba el

razonamiento más convincente de Marx; era el detonador que podía realmente hacer explotar el sistema[64].

SURGE LA DUDA

Entre finales del siglo XIX y la Primera Guerra Mundial –el periodo que, en la historia del socialismo, corresponde a la Segunda Internacional– varios izquierdistas empezaron a mostrarse escépticos acerca de la caída del capitalismo. Cuando falleció Marx, en 1883, el mundo desarrollado soportaba aún las consecuencias de la depresión sufrida en la década de 1870. Pero los virulentos auges y caídas que se habían sucedido durante la industrialización se aquietaron posteriormente. La economía industrial parecía progresar sin nuevas conmociones. El aumento de la productividad laboral estaba sosteniendo la acumulación capitalista. Asimismo, nada sugería que los niveles de vida fueran a decaer; muy al contrario. Engels vivió lo suficiente como para presenciar todo esto, y sin embargo lo interpretó como la calma que precede a la tempestad. Pero dentro del movimiento socialdemócrata, cuna del marxismo occidental, pronto surgieron diversas posturas[65].

El Partido Socialdemócrata alemán fue escenario central de este debate. No puede sorprender que el mayor partido socialista del mundo hubiera arraigado en la tierra natal de Marx y Engels[66]. Hasta comienzos de la década de 1890, los miembros del partido mantuvieron una concordia sustancial acerca de la línea oficial, establecida en el Programa de Érfurt de 1891: como Karl Kautsky resumió lacónicamente, «fuerzas económicas irresistibles conducen con la certidumbre del destino hacia el naufragio de la producción capitalista»[67]. Esto, por supuesto, no autorizaba a los obreros a sentarse y esperar de manera pasiva a que el destino se cumpliera. Perseguir la reforma social, explicaba Kautsky, no era ni mucho menos inútil, siempre que ayudara a mejorar las condiciones de vida del proletariado. Pero había que cuidar de no invertir demasiada energía en estos logros a corto plazo y no perder de vista el objetivo principal de la lucha, que seguía siendo el de derrocar el sistema capitalista[68].

Menos de diez años después, en las filas del partido habían emergido ya grandes grietas. Uno de los autores del programa, Eduard Bernstein, había cambiado de idea. En una serie de textos, el más notable *Las premisas del socialismo*, sostuvo la tesis de que la expansión del comercio mundial y la reducción de la distancia geográfica (la globalización en jerga actual) habían conseguido rectificar los desequilibrios del mercado y evitar las crisis de sobreproducción. Allí donde estallaba una crisis local, los cárteles industriales y el sistema bancario lograban contenerla con eficacia. Bernstein observaba también que, en lugar de causar una polarización social creciente, el desarrollo capitalista la había disminuido de hecho. El ascenso de una clase media de trabajadores no manuales había alterado fundamentalmente la dicotomía entre capital y trabajo, suavizando el conflicto de clases. Era una derrota completa para Marx. El libro III de *El Capital*, que Engels había logrado publicar solo unos años antes, en 1894, le parecía a Bernstein un texto desfasado. El capitalismo perduraría. Era mejor olvidarse de pronósticos a largo plazo y centrarse en la

reforma gradual. En su famosa expresión, «el objetivo final del socialismo no es nada, pero el movimiento lo es todo»[69].

¿De dónde provenía este cambio abismal? Bernstein había pasado varios años en Inglaterra y no era insensible a la influencia intelectual de la Sociedad Fabiana. Los fabianos no extraían sus ideas socialistas del marxismo sino de la tradición utilitaria radical, y rogaban abiertamente a «los socialistas ilusionados por una eventual crisis histórica formidable que se busquen otra sociedad»[70]. En Alemania, por otra parte, las tesis de Bernstein suscitaron gran controversia, en gran medida por tratarse de uno de los albaceas literarios de los textos de Marx y Engels[71]. Sus opiniones fueron firmemente rechazadas por Kautsky, que comenzó a librar la guerra contra el revisionismo en el partido. En el Congreso de Hanover de 1899, Kautsky restableció la posición de Érfurt. Sostuvo que las válvulas de seguridad que estaban liberando temporalmente la presión de la acumulación capitalista no la salvarían del espectro de la «sobreproducción crónica» a largo plazo. En cuanto a la «nueva clase media», advertía de que estaba dispuesta a arrojarse en brazos de la burguesía más reaccionaria. Ciertamente no representaba un aliado fiable para el proletariado[72].

Kautsky veía más la sobreproducción como una tendencia secular que como una amenaza inminente. No causaría una ruptura repentina y espectacular del sistema económico existente. Consideraba, por lo tanto, que había que fomentar activamente una revolución social (no violenta). Al mismo tiempo, reafirmaba la necesidad histórica de la caída del capitalismo, defendiendo la profecía de Marx contra la acusación de que era vanamente apocalíptica. Como observa Simon Clarke, «si bien Kautsky preveía que el socialismo se alcanzaría mucho antes de que una crisis terminal pudiera provocar la caída del capitalismo, observaba también que la existencia de un límite final seguía siendo importante para situar al alcance de la vista el objetivo supremo»[73]. El peligro de que sus camaradas pudiera desanimarse debido a la larga espera era real. El capitalismo parecía un túnel cuyo final no se vislumbraba, y a muchos les tentaba la sugerencia de Bernstein de hacer las paces con el enemigo, con la esperanza de obtener una mejora gradual de sus condiciones de vida.

Por supuesto, el revisionismo se extendió también a la interpretación de las crisis. Estas no representaban los efectos de una contradicción irremediable entre la producción socializada y la distribución privatizada sino meramente «perturbaciones de la circulación», como escribió en 1910 el austriaco Rudolf Hilferding; o defectos de coordinación asociados con la competencia del mercado, de acuerdo con su contemporáneo ruso Mijaíl Tugán-Baranovski[74]. Hilferding fue uno de los primeros en observar que, tras el cambio de siglo, el monopolio y la planificación económica habían ido sustituyendo a la competencia cada vez en mayor medida. Se estaban creando condiciones más estables, en las que la acumulación de capital podía, al menos teóricamente, continuar de manera indefinida. Dado que el capitalismo no sería debilitado por sus contradicciones económicas, superarlo era para él, en esencia, una cuestión de voluntad política. Hilferding creía que el proletariado tenía que capturar primero el poder mediante la lucha democrática. Una vez en el poder, podía alcanzar fácilmente el socialismo aprovechando la tendencia espontánea a la concentración económica, puesto que cárteles y consorcios estaban ya controlados por los bancos, lo que

Hilferding denominaba «capital financiero». No había abandonado el ideal de cambiar el mundo. Solo quería cambiarlo con una revolución de terciopelo, idealmente una nacionalización bancaria.

Esta vez fue Rosa Luxemburg –que también había atacado a Bernstein– quien se erigió en guardiana de la ortodoxia. Luxemburg le recordó a Hilferding que la acumulación de capital no podía producirse de manera independiente a la existencia de los mercados. La saturación del mercado representaba un límite objetivo a la reproducción capitalista. El capitalismo estaba, en consecuencia, condenado, pero había una explicación de por qué seguía vivo: el plusvalor podía realizarse *fuera* de la esfera de las relaciones capitalistas. Antes de rendirse a sus propias limitaciones, la acumulación de capital buscaba extender sus tentáculos a países y estratos sociales no capitalistas. La supervivencia del capitalismo sería posible mientras existiesen estos terrenos de caza, y cesaría con el agotamiento de los mismos. Pero a medida que los márgenes de expansión se limitaban, la competencia entre países capitalistas se intensificaba, generando crisis, guerras y revoluciones. Luxemburg planteó su tesis en *La acumulación del capital* un año antes de que estallase la Gran Guerra[75].

Como hemos visto, incluso quienes seguían inspirándose en Marx oscilaban entre una interpretación muy mecanicista de las crisis y su opuesta: la convicción de que el capitalismo solo podría derrocarse mediante un acto de voluntad. En cierta medida al menos, esta variedad de posiciones derivó de las múltiples ambigüedades e incongruencias presentes en el corpus de Marx. ¿A qué causa de la desestabilización capitalista atribuía más importancia la teoría de las crisis de Marx: el subconsumo o la dinámica de los beneficios? Además, ¿qué función exacta le asignaba dicha teoría a la agencia humana en cuanto fuerza revolucionaria? Y por último ¿eran viables aún estas sendas para superar el capitalismo, a la luz de las transformaciones que el capitalismo había experimentado desde la muerte del profeta? No había respuestas sencillas a estas preguntas.

EL RUEGO DE REALISMO: MAX WEBER

La principal alternativa a la teoría del capitalismo planteada por Marx fue desarrollada a principios del siglo XX por Max Weber, uno de los fundadores de la sociología moderna, que llegó a conclusiones muy distintas acerca de las perspectivas futuras de este sistema. En primer lugar, Weber no situó los orígenes del capitalismo en el expolio sino en la evolución social, e interpretó que esta última operaba de acuerdo con una lógica antitética al materialismo histórico. Desde este punto de vista alternativo, el capitalismo no es un modo de producción asociado a una fase específica del desarrollo tecnológico sino un tipo de organización económica cuyo establecimiento es paralelo al proceso histórico de racionalización. Por racionalización se entiende el proceso por el cual valores, emociones y tradición ceden el paso al cálculo y a la búsqueda de la eficacia como principales motivadores de la conducta humana. El capitalismo se ve como la gran expresión de esta transición, que afecta también a otras esferas de la vida social, como la religión y la política. Su nacimiento parece especialmente

entrelazado con los cambios experimentados en la esfera religiosa a comienzos de la Edad Moderna. Weber identificaba el «espíritu» del capitalismo con la vocación del emprendedor calvinista. Sostenía, de manera más notable en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), que el capitalista se dejaba llevar por un impulso en sí mismo irracional –una ansiedad por la salvación– para desarrollar cualidades prosaicas como el ahorro, la laboriosidad, y sobre todo una metodicidad distintiva, que lo convertirían en un actor económicamente racional[76]. El capitalismo y la modernidad son, por lo tanto, dos lados de la misma moneda. La cercanía de este vínculo explica por qué el capitalismo no encuentra un límite natural en el desarrollo de las fuerzas que lo generaron, porque la racionalización es un proceso continuo y acumulativo. Sin embargo, el progreso de la racionalidad no deja el capitalismo sin cambios. El capitalismo muda de piel a medida que envejece. En cierto punto, corta sus lazos con el motivo religioso y su espíritu se disuelve en rutina burocrática. En la expresión de Weber: «El puritano *quería* ser un profesional, nosotros *tenemos* que serlo. Pues al ser trasladado de las celdas de los monjes a la vida profesional y comenzar a dominar la eticidad intramundana, el ascetismo contribuyó a erigir aquel poderoso cosmos del orden económico vinculado a los presupuestos técnicos y económicos de la producción mecánica que hoy determina abrumadoramente el estilo de vida de todos los individuos que nacen en este engranaje (*no* solo de quienes participan directamente en la actividad económica)»[77].

El cuidado de los bienes materiales, continuaba Weber, citando al eclesiástico inglés del siglo XVII Richard Baxter, descansó en otro tiempo sobre los hombros de los santos puritanos «solo como un abrigo fino que en todo momento alguien se puede quitar». Como un test del tornasol para determinar si se les había concedido la gracia, el éxito económico de los primeros capitalistas era un mero accidente, una consecuencia involuntaria de la fe de estos. Pero el destino había decretado que el abrigo acabara convertido en una «jaula de hierro». (La expresión alemana, *stahlhartes Gehäuse*, significa literalmente «una concha dura como el acero»). Con el tiempo, el accidente se convirtió en esencia. Y de hecho, a comienzos del siglo XX nadie podía negar que «el afán de lucro, despojado de su sentido ético-religioso», era considerado un fin en sí mismo. En Estados Unidos era casi un «*sport*»[78]. Pero si el capitalismo se había convertido en una concha vacía, la dureza de su envoltura –tan profundamente incrustada en la mente y las acciones de la gente como para convertirse en una segunda naturaleza– era su mejor garantía de perpetuación. «Hoy el espíritu ha abandonado esa jaula», concluía Weber. Pero el capitalismo no necesitaba ser sostenido o legitimado, puesto que ahora descansaba sobre «una base mecánica».

Aun así, no había certidumbre respecto al futuro. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* acaba con dos supuestos alternativos. Una posibilidad era que una máquina capitalista completamente automatizada siguiera determinando la vida de sus piñones humanos «mientras no se haya apagado el último resto de carburante». Solo una restricción externa podría obstaculizarlo. El otro supuesto, por contraste, está abierto a giros sorpresivos: «Nadie sabe aún quién habitará en el futuro en esa jaula [de hierro] ni si al final de este enorme desarrollo figurarán profecías nuevas, o un potente renacer de viejas ideas e ideales o más bien una petrificación mecanizada adornada con un pavoneo exagerado»[79]. La cautela

del enfoque de Weber es notable. Enfrentado al mismo problema, el economista y sociólogo estadounidense Thorstein Veblen albergaba pocas dudas: la racionalidad técnica del proceso industrial moderno chocaba con los valores liberales de la sociedad burguesa. «La disciplina del proceso mecanizado», escribió en 1904, «corta las bases espirituales e institucionales de la empresa de negocios; la industria mecanizada es incompatible con su crecimiento continuado»[80]. El capitalismo ya no podía vivir sin las ciencias aplicadas pero, al mismo tiempo, estaba destinado a ser arrollado por ellas. La única fuerza capaz de contrarrestar el dominio absoluto de la racionalidad técnica era, para Veblen, el impulso concomitante hacia la guerra nacionalista y depredadora.

Weber retomó el tema una década después, y parecía incluso más escéptico acerca de la posibilidad de romper la jaula de hierro del capitalismo. En el verano de 1917 hizo un comentario superficial acerca de las perspectivas de futuro del sistema. Describió su época actual como «una época todavía por mucho tiempo capitalista»[81]. Al año siguiente, una conferencia pronunciada en Viena ante oficiales del ejército austro-húngaro –alarmados por la posible expansión de la Revolución rusa a Occidente– le dio la oportunidad de elaborar el argumento[82]. Como sucede a menudo, las expectativas y la realidad pueden tomar cursos diferentes. Austria no seguiría el ejemplo ruso. Sin embargo, los imperios austriaco y alemán caerían ese otoño, y los movimientos socialistas participaron en estas revoluciones, en medio del caos generado por la derrota militar. Weber, cuya comprensión de las tendencias estructurales era incomparable, no había previsto estos sucesos inminentes. También creía que el experimento bolchevique en Rusia sería breve y acabaría cuando se restaurase al zar[83]. Pero a pesar de sus defectos contingentes, la conferencia de Viena resulta interesante por ser el único texto en el que Weber habla explícitamente del socialismo y hace referencia a Marx y los marxistas.

El ataque de Weber al marxismo como sistema teórico parte de la refutación del principal «lema» marxista: la tesis de que la separación de los obreros de los medios de producción es típica del capitalismo. Esta separación era, para él, un fenómeno más general, observable en cualquier organización moderna, no solo en la empresa privada. Podía hallarse en la universidad, en el ejército y en la administración estatal. A los profesores se les separa de la propiedad de las bibliotecas y del equipamiento técnico con el que trabajan; a los soldados se les separa de la propiedad de las armas, la munición y los vehículos. A diferencia de los vasallos medievales, a los funcionarios del Estado moderno se les separa de los medios de gobierno, que son propiedad exclusiva del Estado: «Los medios de producción en el seno de la fábrica, de la administración pública, del ejército y de los institutos universitarios quedan concentrados merced a un aparato humano burocráticamente organizado en las manos de quien lo rige»[84].

Este proceso, sostenía Weber, es consecuencia indudable del progreso tecnológico, que genera herramientas de una complejidad siempre creciente (como las máquinas, las armas de fuego, los laboratorios), pero se debe también a que esta organización del trabajo permite obtener una mayor eficiencia. Asimismo, va unido a otros aspectos de la racionalización: el nacimiento de la burocracia moderna, la autoridad racional-legal que sustituye al carisma como fuente de legitimación del poder, etcétera. En *Economía y sociedad*, Weber matizó

su opinión. Si bien confirmaba que la expropiación de los trabajadores puede explicarse por «factores técnicos» y «razones económicas», añadía que, en la experiencia histórica real, había arraigado porque era funcional para el sistema de mercado que se estaba desarrollando, por una parte, y adecuado para la estructura de las «puras constelaciones de poder» en la sociedad, por otra[85]. Pero este argumento, que suena a reconocimiento parcial de las razones de Marx, quedó sin desarrollar. El desarrollo lo efectuó un distinguido antropólogo de la siguiente generación, Karl Polanyi[86]. Asimismo, Weber le concedía a Marx que el socialismo *podría* representar una fase de racionalización aún más avanzada. La expropiación de los medios de producción a los capitalistas, y la transferencia de esos medios al Estado o a cooperativas de trabajadores, no contradiría la lógica evolutiva de la sociedad. Este proceso simplemente «completaría» la expropiación original de los trabajadores *individuales*[87].

Al relativizar el significado de la desposesión como pecado original del capitalismo, el enfoque de Weber debilita la imagen del marxismo como marco autosuficiente para entender la sociedad. Demuestra que la sociedad es una categoría más amplia que el capitalismo y que, en consecuencia, el método del materialismo histórico debería revisarse: si el estudio de la sociedad ilustra el del capitalismo, el estudio del capitalismo no agota el de la sociedad. Sin embargo, aunque esta perspectiva ciertamente despoja a las leyes del movimiento de Marx de su aura de cientificismo naturalista, no las desmiente. De hecho, la refutación de la profecía de Marx se efectúa sobre una base puramente empírica, siguiendo las direcciones inesperadas en las que finalmente evolucionaron las tendencias que él había observado[88]. En primer lugar, Weber señala que, en ausencia de pauperización física de la clase obrera, no podía formarse una base masiva para una revolución. En segundo lugar, aunque tenía razón al suponer que la competencia entre ellos condenaría a los emprendedores a la extinción, Marx había concluido con demasiada rapidez que esta centralización del capital debilitaría a los capitalistas *en cuanto clase* y fortalecería al proletariado. Por el contrario, al quedarse sin capital, los antiguos emprendedores se habían puesto al servicio de consorcios, cárteles, bancos y finanzas, coincidiendo con el crecimiento de la burocracia en la empresa privada. De ningún modo podían equipararse los intereses de esta burguesía nueva, ni los de la creciente clase rentista, a los del proletariado. ¿Y qué decir de las esperanzas que Marx había puesto en la intensificación progresiva de las crisis y las depresiones? La objeción de Weber a este respecto es que los cárteles industriales, la reglamentación del mercado y el control de la oferta de crédito habían reducido mucho la inestabilidad económica y la intensidad de las crisis.

Tales críticas no aportan mucha novedad. En la mayoría de los casos, Weber asumió las objeciones presentadas ya contra el marxismo ortodoxo por los revisionistas socialdemócratas, aunque no compartía las conclusiones de estos. Por ejemplo, consideraba poco convincente la opinión manifestada por Hilferding de que el capitalismo monopolista era fácil de convertir en planificación socialista. «La dictadura del funcionariado, no la del obrero, es la que –por lo menos de momento– se encuentra en pleno avance». Por no mencionar que los socialdemócratas subestimaban el atractivo del beneficio. Desde el punto de vista de Weber, el motivo del beneficio sustentaba la vida económica moderna, y la

burocratización no lo había debilitado. Persistiría «como principio motriz de la producción»[89].

La última palabra de Weber sobre Marx se resume en la doble caracterización del *Manifiesto comunista* como un «un logro científico de primera magnitud» y el texto fundacional de una religión redentora («un documento profético»). Sostenía que la profecía del hundimiento del capitalismo y el advenimiento de la sociedad sin clases no era más lógica que, pongamos, la profecía cristiana sobre el Juicio Final y la llegada del Reino de Dios. Sus seguidores difícilmente se dejarían convencer por argumentos racionales. Los líderes revisionistas dieron por lo tanto «un grave paso» al «quitarles a las masas la fe en la repentina irrupción de un futuro feliz, tal como les había sido presagiado por un evangelio que, igual que a los primeros cristianos, les decía: todavía esta noche puede llegar la salvación. Destronar un credo, y eso eran el *Manifiesto comunista* y la posterior teoría de la catástrofe, es algo factible; pero luego ya resulta bastante más difícil sustituirlo por otro»[90].

Que Weber no creyera en las posibilidades del socialismo no significa en absoluto que considerase la vida futura dentro de la jaula de hierro del capitalismo burocratizado como una situación deseable. Una indicación interesante a este respeto puede encontrarse en el famoso ensayo sobre la política como profesión que escribió en 1919, un año antes de su muerte. A pesar de su compromiso con la neutralidad de la ciencia, describió la burocratización como una fuente de opresión. Privaba a la acción social de toda espontaneidad y de significado para quienes la practicaban, y abría la puerta a una «noche polar de oscuridad glacial». Esto ha llevado a algunos a ver en la obra de este pensador liberal las semillas de una teoría crítica de la racionalidad instrumental[91].

EL OCASO DE LA IMAGINACIÓN VICTORIANA

Con el estallido de la Primera Guerra Mundial, llega a su fin el largo siglo XIX, pero la principal discontinuidad en esta historia se produjo antes, en torno al final de la era victoriana. Fue un periodo extraordinariamente imaginativo. Primero en Gran Bretaña, y después en el resto de Europa, los intelectuales tuvieron, como todos los demás, que afrontar el nuevo mundo del capitalismo industrial. Dado que los cambios provocados por el capitalismo eran drásticos, se volvió un tanto natural pensar que podían revertirse de manera igualmente drástica. Aunque no por medios radicales –los pensadores burgueses tenían un miedo notorio a la revolución– la reforma ansiada debía tener al menos consecuencias de gran alcance. En este sentido, la imaginación victoriana sigue siendo pura y no limitada por incumplimientos pasados.

La ciencia social del siglo XIX comparte con otras formas de imaginación contemporáneas su orientación hacia el futuro, expresada en el pronóstico social, y sus grandes esperanzas de que se revoquen los aspectos más desagradables de la civilización capitalista. El surgimiento del pronóstico social es una manifestación de la «temporalización» que acompaña la llegada de la modernidad. A partir del siglo XIX, era posible imaginar activamente el futuro, porque el pasado había quedado muy atrás. El entusiasmo por esta emancipación respecto al pasado fue

tal que quienes lo experimentaron pasaron a ver el futuro como una pizarra en blanco, en la que podía ocurrir cualquier cosa. Si ampliamos nuestra visión a otros géneros literarios, este fenómeno resulta aún más llamativo.

Consideremos, por un momento, el género utópico. Mientras que las utopías anteriores (y algunas posteriores) son utopías de lugar, las del siglo XIX son utopías de tiempo. No están ambientadas en un lugar distante, sino en el futuro. El tiempo es el gran descubrimiento del siglo. En general, la imaginación de los científicos sociales del siglo XIX tiende a tomar el espacio ocupado anteriormente por la imaginación utópica. Esto lleva a la utopía a retirarse al ámbito de la literatura o a reorientarse hacia la distopía, el exorcismo de futuros no deseados. En otras ocasiones, la visión utópica adopta la forma de ficción literaria informada por la ciencia, que solo es aparentemente utópica por tener un carácter transformador. Éxitos de ventas como *Mirando atrás* (1888) de Edward Bellamy y, en especial, *Noticias de ninguna parte* (1890) de William Morris, ejemplifican bien esta tendencia[92]. Están ambientadas en un futuro en el que el capitalismo ha dejado paso al socialismo de Estado y al socialismo libertario, respectivamente. En el caso de Morris, la transformación se produce de acuerdo con las leyes del movimiento de la teoría marxiana[93]. Científica o no, la utopía del siglo XIX percibe la revolución y la catástrofe como vehículos de liberación frente a un mundo opresivo. Este es también el telón de fondo de la novela *After London* (1885) de Richard Jefferies, donde, después de que la población inglesa quedara diezmada por un cataclismo inexplicado, la naturaleza se impone y Londres, la Gomorra moderna, vuelve a convertirse en un pantano tóxico[94].

La fuerza de la imaginación victoriana disminuyó gradualmente a medida que las expectativas quedaban desfasadas. Las visiones apocalípticas de destrucción y regeneración se hicieron cada vez menos frecuentes. La «utopía moderna» (1905) de H. G. Wells, que sintonizaba a la perfección con el estado de ánimo de la época, no es sino una imagen tranquilizadora de una sociedad ordenada en la que la ciencia y la tecnología mejoran la vida de las personas. Es una utopía de lo posible, que ha renunciado a cualquier ambición radical de buscar la igualdad en nombre de «un acuerdo flexible común». Sin lugar para Marx, solo tiene espacio para Darwin. Como dijo Wells, «en una utopía moderna no habrá, de hecho, perfección; en la Utopía debe haber también fricción, conflictos y desperdicio, pero el desperdicio será enormemente menor que en nuestro mundo»[95].

Con el tiempo, por lo tanto, el sentimiento de cautela aumentó. A comienzos del nuevo siglo esto era evidente en las previsiones científico-sociales más matizadas, tanto de Weber como de los escritores marxistas heterodoxos. Podría objetarse que Marx nunca había albergado la expectativa de una descomposición repentina del capitalismo, sino que esta había emergido como una versión posterior y simplificada de su mensaje[96]. Y a Mill tampoco le pareció probable una catástrofe medioambiental. Ambos eran, sin duda, pensadores refinados. Pero aun así compartieron la percepción de que era inevitable la transformación radical del mundo, y es esta percepción la que se derrumbó a comienzos del siglo XX. La expectativa revisada era que el colapso seguía siendo posible, pero no estaba a la vuelta de la esquina. El sentimiento de destrucción inminente dio paso a la conciencia de que los cambios sociales necesitan mucho tiempo, y tal vez requieran medios políticos. Con esto vino la comprensión de que el transcurso del

tiempo altera la naturaleza de las cosas. Ninguna institución humana –ni siquiera el capitalismo– permanece igual indefinidamente. En consecuencia, la capacidad predictiva de las teorías también es relativa.

La fe en la capacidad de la razón para discernir los mecanismos evolutivos de la sociedad se debilitó en consecuencia, mientras que sus pretensiones científicas fueron canalizadas por la nueva «psicología matemática» de las ciencias económicas hacia el ámbito más estricto de las decisiones humanas[97]. Pero las profecías victorianas se sitúan en la base de todas las profecías modernas, porque materializan arquetipos y patrones de pensamiento que recurrirían en coyunturas cruciales de la historia posterior. El siglo XIX produjo, por así decirlo, tanto las categorías de la modernidad *como* las necesarias para analizar la modernidad. No debería sorprender por lo tanto que, a pesar de sus buenas intenciones, muchos más pensadores del siglo XX sucumbieran a la tentación del pronóstico social.

1Véase M. W. Carpenter y G. P. Landow, «Ambiguous Revelations: The Apocalypse and Victorian Literature», en C. A. Patrides y J. Wittreich (eds.), *The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature: Patterns, Antecedents and Repercussions*, Manchester, 1984, pp. 299-322; T. R. Wright, *The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain*, Cambridge, 1986, pp. 40 y ss.; J. Raines, introducción al libro *Marx on Religion*, Filadelfia, 2002, pp. 1-14.

2E. B. Elliott, *Horae Apocalypticae; or, A Commentary on the Apocalypse*, 5.ª ed., 4 vols., Londres, 1862. La primera edición se publicó en 1844.

3«The School of the Prophets», *The Times*, Londres, 3 de noviembre de 1859, p. 5.

4E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* [1963], Londres, 2013, cap. 2 [ed. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, 2012].

5M. W. Carpenter y G. P. Landow, *op. cit.*

6Engels a Marx, 11 o 12 de diciembre de 1859, en *Marx and Engels Collected Works*, vol. 40, Londres, 1983, p. 551; Marx a Engels, 19 de diciembre de 1860, en *ibid.*, vol. 41, Londres, 1985, p. 232; Marx a Lassalle, 16 de enero de 1861, en *ibid.*, vol. 41, pp. 246-247.

7K. Marx y F. Engels, *The German Ideology* [1846], en *Marx and Engels Collected Works*, cit., vol. 5, 1976, p. 31 [ed. cast.: *La ideología alemana,* Madrid, Akal, 2014]; F. Engels, *Dialectics of Nature* [1883], en *ibid.*, vol. 25, 1987, p. 584 [ed. cast.: *Dialéctica de la naturaleza,* Madrid, Akal, 2017].

8A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776], eds. de R. H. Campbell y A. S. Skinner, Oxford, 1976, vol. 1, p. 99 [ed. cast.: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, 1958, p. 79].

9P. Bourdieu, «The Attitude of the Algerian Peasant towards Time», en J. A. PittRivers (ed.), *Mediterranean Countrymen: Essays on the Social Anthropology of the Mediterranean*, París, 1963, pp. 55-72.

10R. Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Nueva York, 2004, p. 11 [ed. cast.: *Futuro parado. Para una semántica de los tiempos históricos,* Barcelona, 1993].

11A. de Tocqueville, *The Old Regime and the Revolution* [1856], ed. de F. Furet y F. Mélonio, 2 vols., Chicago, 1998-2001.

12W. Doyle, introducción a *The Oxford Handbook of the Ancien Régime*, Oxford, 2012, p. 1.

13C. Dickens, *Hard Times* [1854], ed. de K. Flint, Londres, 2003 [ed. cast.: *Tiempos difíciles,* Madrid, 2010].

14T. Carlyle, «Signs of the Times» [1829], en *The Works of Thomas Carlyle*, ed. H. D. Traill,

vol. 27, *Critical and Miscellaneous Essays ii*, Cambridge, 2010, pp. 56, 58.

15Confróntese el libro de Andrew Buchwalter (ed.), *Hegel and Capitalism*, Albany, 2015.

16F. Engels, *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science* [1878], en *Marx and Engels Collected Works*, cit., vol. 25, p. 253 [ed. cast.: *Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Madrid, 2014, p. 359].

17J.-C.-L. Simonde de Sismondi, *New Principles of Political Economy: Of Wealth in Its Relation to Population* [1827], 2.ª ed., trad. R. Hyse, New Brunswick, Nueva Jersey, 1991, p. 8 [ed. cast.: *Nuevos principios de economía política, o de la riqueza en sus relaciones con la población*, Barcelona, 2016, p. 26. La traducción ha sido corregida].

18*Ibid.,* p. 10 [ed. cast.: p. 28].

19G. M. Hodgson, *Conceptualizing Capitalism: Institutions, Evolution, Future*, Chicago, 2015, p. 252; J. Kocka, *Capitalism: A Short History*, Princeton, Nueva Jersey, 2016, p. 3 [ed. cast.: *Historia del capitalismo*, Barcelona, 2014, p. 11].

20La obra más importante de Blanc es *Organisation du travail*, 9.ª ed., París, 1850, publicada originalmente en 1839. Proudhon expresa mejor sus opiniones en *What Is Property?*, ed. y trad. D. R. Kelley y B. G. Smith, Cambridge, 1994 [ed. cast.: *¿Qué es la propiedad?*, disponible en (Marxists.org)]; y en *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, trad. J. B. Robinson, Londres, 1923 [ed. cast.: *Idea general de la revolución*, Madrid, 2021].

21K. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* [1852], en *Marx and Engels Collected Works*, cit., 1979, vol. 11, p. 120 [ed. art.: *El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte,* en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas,* volumen 1, Madrid, Akal, 2018, p. 250].

22J. K. Galbraith, *A History of Economics: The Past as the Present*, Londres, 1987, p. 120.

23Respecto a la vida de Mill, véase N. Capaldi, *John Stuart Mill: A Biography*, Cambridge, 2004. Acerca de Marx, véase G. S. Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion*, Cambridge, Mass., 2016 [ed. cast.: *Karl Marx. Ilusión y grandeza*, Madrid, 2018]. Respecto a los hegelianos de izquierda, véase W. Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self*, Cambridge, 2001.

24J. S. Mill, *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy*, 7.ª ed., 1871, en *Collected Works*, ed. J. M. Robson, vols. 2 y 3, Toronto, 1965, p. 207 [ed. cast.: *Principios de economía política. Con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, México, 1985, pp. 198-199].

25J. S. Mill, *Autobiography* [1873], en *Collected Works*, cit., vol. 1, 1981, p. 241 [ed. cast.: *Autobiografía*, Madrid, 2008, p. 244].

26J. S. Mill, *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy*, cit., pp. 979-980.

27*Ibid.,* pp. 207, 208-209 [ed. cast.: p. 200].

28Este lema se dirigía polémicamente contra el principio saint-simoniano por el cual las diferencias de destrezas tenían que formar la base para las diferencias en la remuneración. Véase L. Blanc, *Plus de Girondins*, París, 1851, p. 92; compárese con L. Blanc, *Organisation du travail*, cit., pp. 76, 208.

29J. S. Mill, *Chapters on Socialism*, *ca.* 1869, en *Collected Works*, cit., 1967, vol. 5, p. 749.

30J. S. Mill, *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy*, cit., p. 203 [ed. cast.: p. 195].

31M. Levin, «John Stuart Mill: A Liberal Looks at Utopian Socialism in the Years of Revolution, 1848-1849», *Utopian Studies* 14 (2) (2003), p. 74.

32J. S. Mill, *Chapters on Socialism*, cit., p. 737.

33J. S. Mill, *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social*

Philosophy, cit., pp. 207, 208 [ed. cast.: pp. 199, 200].

34R. Dahrendorf, *Life Chances: Approaches to Social and Political Theory*, Chicago, 1979.

35Para un análisis más detallado y una contextualización de estas ideas véanse: E. A. Wrigley, *Continuity, Chance and Change: The Character of the Industrial Revolution in England*, Cambridge, 1988; W. W. Rostow, *Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present: With a Perspective on the Next Century*, Oxford, 1990, pp. 44, 69, 87; F. Boldizzoni, «Capital, Class, and Empire: Nineteenth-Century Political Economy and Its Imaginary», en W. Breckman y P. E. Gordon (eds.), *The Cambridge History of Modern European Thought*, Cambridge, 2019, vol. 1, pp. 131-150.

36J. S. Mill, *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy*, cit., p. 754 [ed. cast.: 641].

37*Ibid.,* p. 755 [ed. cast.: p. 639].

38M. de Montaigne, *Essays* [1580], trad. C. Cotton, rev. W. C. Hazlett, vol. 9, Nueva York, 1910, p. 27 [ed. cast.: «De la vanidad», *Ensayos completos,* Madrid, 2003, p. 916].

39J. S. Mill, *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy*, cit., p. 754 [ed. cast.: p. 641].

40*Ibid.,* p. 755 [p. 642].

41*Ibid.,* p. 754 [p. 641]. Cursiva añadida

42*Ibid.,* p. 756 [p. 643].

43K. Marx, Preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy* [1859], en *Marx and Engels Collected Works,* cit., 1987, vol. 29, p. 263 [ed. cast.: «Prólogo» de la *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, 2016, p. 373].

44*Ibid.,* p. 264 [ed. cast.: p. 374].

45K. Marx y F. Engels, *Manifesto of the Communist Party* [1848], en *Marx and Engels Collected Works*, cit., 1976, vol. 6, pp. 489-490 [ed. cast.: *Manifiesto Comunista*, Madrid, 1997, pp. 29-30].

46*Ibid.,* pp. 490-491 [ed. cast.: p. 30].

47*Ibid.,* pp. 494, 495 [ed. cast.: pp. 34, 36].

48K. Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1 [1867], en *Marx and Engels Collected Works*, cit., 1996, vol. 35, p. 751 [ed. cast.: *El Capital,* libro I, tomo III, Madrid, 2000, p. 259].

49*Ibid.,* p. 626 [p. 95].

50*Ibid.,* p. 621 [p. 87].

51*Ibid.,* pp. 639-640 [p. 113].

52*Ibid.,* p. 751 [p. 258].

53*Ibid.,* p. 750 [p. 258].

54*Ibid.*

55K. Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 3 (1894, ed. F. Engels, en *Marx and Engels Collected Works*, cit., vol. 37, 1998, pp. 209-ss. [ed. cast.: *El Capital*, cit., libro III, tomo I, p. 277].

56K. Marx, *Economic Manuscripts of 1857-1858*, en *Marx and Engels Collected Works*, cit., vol. 29, 1987, pp. 131-ss. [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858. Grundrisse,* Madrid, 2019].

57K. Marx, *Capital*, vol. 3, p. 230 [ed. cast.: *El Capital*, cit., libro III, tomo I, p. 305].

58Eugen Böhm-Bawerk, *Karl Marx and the Close of His System* [1896], ed. P. M. Sweezy, Nueva York, 1949; compárese con J. Z. Muller, *The Mind and the Market: Capitalism in Western Thought*, Nueva York, 2003, pp. 203-205.

59G. A. Cohen, «The Labour Theory of Value and the Concept of Exploitation», en I. Steedman *et al., The Value Controversy*, Londres, 1981, p. 218.

60P. A. Baran y P. M. Sweezy, *Monopoly Capital: An Essay on the American Economic and Social Order*, Nueva York, 1966, p. 72.

61*Ibid.,* p. 57.

62*Ibid.,* p. 112.

63F. Engels, *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*, cit., p. 272 [ed. cast.: *Anti-Dürhing. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, cit., p. 382].

64P. M. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development* [1942], Londres, 1946.

65H. Tudor ofrece una visión general de este tema en la introducción a H. Tudor y J. M. Tudor, *Marxism and Social Democracy: The Revisionist Debate, 1896-1898*, Cambridge, 1988, pp. 1-32; P. Mattick, *Economic Crisis and Crisis Theory*, White Plains, Nueva York, 1981, pp. 79 y ss.; F. R. Hansen, *The Breakdown of Capitalism: A History of the Idea in Western Marxism, 1883-1983*, Londres, 1985.

66G. S. Jones, *op. cit.,* p. 2.

67K. Kautsky, *The Class Struggle* [1892], trad. W. E. Bohn, Chicago, 1910, p. 117.

68*Ibid.,* pp. 90-91.

69E. Bernstein, *The Preconditions of Socialism* [1899], ed. y trad. H. Tudor, Cambridge, 1993 [ed. cast.: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, México, 1982]; E. Bernstein, *Evolutionary Socialism: A Criticism and Affirmation* [1899], trad. E. C. Harvey, Nueva York, 1961, p. 202 [ed. cast.: *El socialismo evolucionista*, Granada, 2011]. Véase también M. B. Steger, *The Quest for Evolutionary Socialism: Edward Bernstein and Social Democracy*, Cambridge, 1997.

70Citado en D. Sassoon, *One Hundred Years of Socialism: The West European Left in the Twentieth Century*, Londres, 2010, p. 16 [ed. cast.: *Cien años de socialismo*, Barcelona, 2001, p. 40].

71G. S. Jones, *op. cit.,* pp. 3-4.

72K. Kautsky, *Bernstein und das Sozialdemokratische Programme: Eine Antikritik*, Stuttgart, 1899 y *The Social Revolution and On the Morrow of the Social Revolution* [1902], trad. J. B. Askew, Londres, 1903, pp. 22, 24; compárese con *The Class Struggle*, pp. 81-85. Véase también M. Salvadori, *Karl Kautsky and the Socialist Revolution, 18801938*, trad. J. Rothschild, Londres, 1990, pp. 59 y ss.

73S. Clarke, *Marx's Theory of Crisis*, Basingstoke, Reino Unido, 1994, p. 31.

74R. Hilferding, *Finance Capital: A Study of the Latest Phase of Capitalist Development* [1910], ed. T. Bottomore, trad. M. Watnick y S. Gordon, Londres, 1981. Respecto a Tugán-Baranovski, véase D. Besomi, «"Marxism Gone Mad": Tugan-Baranovsky on Crises, Their Possibility and Their Periodicity», *Review of Political Economy*, 18 (2) (2006), pp. 147-171.

75R. Luxemburg, *The Accumulation of Capital* [1913], trad. A. Schwarzschild, Londres, 1951 [ed. cast.: Rosa Luxemburgo, *La acumulación del capital,* México, 1967].

76M. Weber, *The Protestan Ethic and the Spirit of Capitalism* [1904-1905], trad. T. Parsons, Londres, 2001 [ed. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, 2012].

77*Ibid.,* p. 123 [ed. cast.: p. 259].

78*Ibid.,* p. 124 [p. 259].

79*Ibid.,* pp. 123, 124 [p. 259].

80T. Veblen, *The Theory of Business Enterprise* [1904], Nueva York, 1915, p. 375.

81M. Weber, «Parliament and Government in Germany under a New Political Order [1918], en *Political Writings*, ed. Peter Lassman y Ronald Speirs, Cambridge, 1994, p. 143 [ed. cast.:

«Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán», en *Escritos políticos*, ed. J. Abellán, Madrid, 1991].

82M. Weber, «Socialism» [1918], en *Political Writings*, cit., pp. 272-303 [ed. cast.: «El socialismo», en *Escritos políticos*, cit., pp. 305-349].

83J. Radkau, *Max Weber: A Biography*, Cambridge, 2009, p. 492.

84M. Weber, «Socialism», cit., p. 281 [p. 317].

85M. Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* [1922], ed. G. Roth y C. Wittich, vol. 1, Berkeley, 1978, pp. 137-138 [ed. cast.: *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, México, 1993, pp. 108-109].

86K. Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* [1944], Boston, 2001 [ed. cast.: *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, 1989].

87M. Weber, *Economy and Society*, cit., pp. 137, 139 [ed. cast.: pp. 108, 110].

88M. Weber, «Socialism», cit., pp. 289 y ss. [ed. cast.: pp. 332 y ss.].

89*Ibid.,* pp. 292, 286 [pp. 333, 325]

90*Ibid.,* pp. 287-288, 294 [pp. 327, 337].

91M. Weber, «The Profession and Vocation of Politics» [1919], en *Political Writings*, cit., p. 368 [ed. cast.: *La política como profesión*, Madrid, 2018, p. 151]. Véase, por ejemplo, M. Löwy, «Marx and Weber: Critics of Capitalism», *New Politics* 11 (2) (2007), pp. 146-152.

92E. Bellamy, *Looking Backward, 2000-1887* [1888], ed. Matthew Beaumont, Oxford, 2007 [ed. cast. *Mirando atrás*, Madrid, 2011]; W. Morris, *News from Nowhere* [1890], ed. K. Kumar, Cambridge, 1995 [ed. cast.: *Noticias de ninguna parte*, Madrid, 2011]. Sobre los contextos culturales y literarios de estas obras, véase M. Robertson, *The Last Utopians: Four Late Nineteenth-Century Visionaries and Their Legacy*, Princeton, Nueva Yersey, 2018, caps. 2-3.

93Por eso A. L. Morton considera la novela de Morris «la primera utopía que no es utópica». Véase su libro *The English Utopia*, Londres, 1952, p. 164.

94R. Jefferies, *After London; or Wild England* [1885], ed. M. Frost, Edimburgo, 2017.

95H. G. Wells, *A Modern Utopia*, Londres, 1905, pp. 6, 262.

96Compárese G. S. Jones, «Karl Marx's Changing Picture of the End of Capitalism», *Journal of the British Academy* 6 (2018), p. 204.

97El término lo acuñó F. Y. Edgeworth en *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*, Londres, 1881.

2. El resurgimiento de la profecía en el periodo de entreguerras

En el periodo de entreguerras una serie de turbulencias políticas y económicas reavivó el debate sobre el futuro del capitalismo. Durante aquellas dos décadas, el tiempo pareció acelerarse de nuevo. La Primera Guerra Mundial, la Revolución rusa, el hundimiento de las potencias centrales, el desplome de Wall Street en 1929 y la Gran Depresión, la llegada de regímenes totalitarios como el nazismo y el estalinismo, y la carrera hacia la Segunda Guerra Mundial, se sucedieron en rápida secuencia. Este ritmo convulsivo de los acontecimientos se refleja en el carácter frenético del pronóstico social, que estaba llamado a responder a una necesidad de consuelo continua.

La Gran Guerra y la Revolución rusa supusieron una prueba para la izquierda internacional. Ambos sucesos resaltaron el gran abismo abierto entre el socialismo reformista y el revolucionario. Las dos corrientes no solo se mostraban divididas acerca de la interpretación de los acontecimientos sino también respecto a la actitud práctica que debía adoptarse respecto a ellos. Cuestiones como las siguientes formaron el tema de la disputa: ¿cuál era la causa de la guerra, y cómo repercutiría esta en el orden socioeconómico?, ¿había que luchar por el propio país, aunque fuese una potencia capitalista, o debería aprovecharse la confusión para intentar derrocar el orden existente?, y ¿podría la Revolución rusa extenderse a Europa y al resto del mundo? Lejos de disminuir, las divisiones no harían sino aumentar en esos años. El establecimiento del régimen de terror de Stalin en la década de 1930 acentuó la radicalización de la opinión pública. Muchos marxistas occidentales, con firmes sensibilidades democráticas, se sintieron decepcionados por el giro que estaba adoptando la URSS. Podrían haber suscrito la fulminante crítica planteada por George Orwell en *Rebelión en la granja*[1]. El Estado soviético había resultado ser una farsa cruel en la que la clase, la jerarquía y la explotación se habían reproducido perfectamente. Sencillamente los obreros estaban sometidos a otro jefe. Esta creencia reforzó en los partidos socialdemócratas y laboristas el compromiso de buscar una vía autónoma para alcanzar la justicia social.

Además del Imperio ruso, la guerra había barrido otros dos gigantes, a saber, los imperios alemán y austrohúngaro, abriendo un vacío en sus maquinarias administrativas. Los socialdemócratas tenían, en consecuencia, la oportunidad que tanto habían esperado para subir al poder, participando en el gobierno de las nuevas repúblicas. Pero la empresa resultó más difícil de lo esperado, en parte porque se encontraron luchando con dos periodos de turbulenta inestabilidad económica relacionada con las consecuencias de la guerra y el Gran Desplome. En el esfuerzo por alcanzar el consenso en las frágiles democracias centroeuropeas, la izquierda reformista sufrió la competencia feroz de una nueva criatura política –el fascismo– que hablaba con fluidez el lenguaje de las masas. Fue una competencia en la que pronto sucumbió. También el fascismo afirmaba estar comprometido con la protección de las clases trabajadoras. «El fascismo,

como el socialismo», escribió Karl Polanyi, «había enraizado en una sociedad de mercado que se negaba a funcionar»[2]. Pero no tenía tiempo para la mediación y la avenencia, y despreciaba a quienes emprendían dichas actividades. En su lugar, el fascismo prefería la acción.

Mientras que la agitación de comienzos de la década de 1920 afectó principalmente a los países que habían perdido la guerra, la depresión desencadenada por el Gran Desplome golpeó a todo el mundo capitalista, extendiéndose por la densa red de relaciones económicas y financieras como una epidemia. En la primera mitad de la década de 1930, Europa y Estados Unidos se vieron atrapados en una deflación y un desempleo de intensidad y duración inauditas. Y casi en todas partes, tanto dictaduras como democracias, la respuesta a la crisis fue la intervención estatal, que consistió en diversas formas de planeamiento. Pero era la estructura económica al completo la que estaba cambiando. Después de todo, la crisis no había hecho más que acelerar un proceso ya en marcha. A lo largo del periodo de entreguerras, muchos observadores descubrieron el surgimiento de algo definido variadamente como capitalismo de «monopolio», «organizado» o «burocrático» para subrayar algunas de sus características. Werner Sombart –con Max Weber la principal figura de las ciencias sociales alemanas a comienzos del siglo XX– escribió uno de los primeros estudios históricos de esta nueva fase. Para él, «con el estallido de la Guerra Mundial la era del alto capitalismo llega de repente a su fin». Desde hace un tiempo, observaba, eran visibles los «síntomas de decadencia». Estos síntomas eran, además de la intrusión del Estado en la vida económica, la «despersonalización de las empresas», la sustitución de la competencia por acuerdos de cartel, y la rutinización de la innovación. En resumen, el capitalismo se aproximaba a la vejez: lo describía como un hombre entrando en la cincuentena, en una época en la que esperanza media de vida no alcanzaba los sesenta años[3].

¿Qué vendría después del capitalismo? En la década de 1930 se volvió casi tópico el hipotetizar acerca de la convergencia entre capitalismo y socialismo, o más bien, la convergencia de ambos hacia un sistema nuevo, un «mundo feliz» de contornos aún imprecisos. La idea de que el fascismo, el *New Deal* y el dirigismo soviético estaban destinados por una oscura fuerza del progreso a parecerse entre sí remolineaba en la cabeza de muchos, con independencia de su orientación política. Podría decirse que se convirtió en una idea prevaleciente. Después de la Segunda Guerra Mundial, sin embargo, la hipótesis de la convergencia pareció lo que era: un mero sueño (o una pesadilla, dependiendo del punto de vista de cada cual) ligado a las ansiedades de un periodo turbulento. Las vías de desarrollo de los dos sistemas económicos supervivientes parecían divergir de nuevo, como correspondía a la división del mundo en dos bloques: en Occidente, la «economía libre»; en el Este, la planificación central. Pero las lecciones derivadas del periodo de entreguerras no se olvidaron. Todos (o casi todos) sabían a esas alturas que el capitalismo descontrolado no podía funcionar. Y la Unión Soviética les recordaba que había una alternativa. Así, el capitalismo de posguerra pasó a incorporar también una significativa cantidad de planeamiento. Por fin la socialdemocracia tuvo su venganza.

¿SOCIALISMO O BARBARIE?

Durante la Primera Guerra Mundial y en el periodo inmediatamente posterior se consolidó la identidad del marxismo occidental frente al marxismo ruso. Al contrario de la opinión sostenida comunmente, la formación de esta identidad tuvo poco que ver con la decepción de los pensadores occidentales después de que la Revolución rusa no lograra afianzarse en Europa, lo que los llevó a retirarse a áreas más intangibles, como la teoría cultural y literaria[4]. En Occidente, el escepticismo acerca del final inminente del capitalismo se basaba en una interpretación no mecanicista de la evolución histórica que resaltaba la agencia humana, como ejemplifica la obra fundamental del filósofo húngaro Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*[5]. En todo caso, la génesis de esta actitud precedió a la Revolución de Octubre y representó la línea dominante entre los socialdemócratas alemanes y entre sus homólogos austriacos, los austromarxistas[6]. Para cuando comenzó la guerra, la mayoría de los marxistas occidentales había adoptado las posiciones reformistas, resaltando la importancia de la democracia y el parlamento en la construcción del socialismo. Era la «revolución lenta» teorizada por Otto Bauer: una transición pacífica respaldada por la voluntad de la mayoría, que en su opinión reduciría radicalmente las desigualdades sin necesidad de más derramamiento de sangre y sin poner en peligro el funcionamiento del sistema productivo[7]. Las excepciones a este consenso reformista-realista podían contarse con los dedos de una mano: Rosa Luxemburg (asesinada en 1919) fue sin duda la figura más destacada del ala radical. Entre los rusos, por el contrario, el grupo de los que seguían creyendo que el capitalismo se hundiría bajo el peso de sus contradicciones económicas era amplio, e incluía figuras tan eminentes como Nikolai Bujarin, V. I Lenin y León Trotsky. Para ellos, el golpe de gracia debía darse mediante una acción revolucionaria.

Karl Renner, que se convertiría en primer canciller de la nueva República de Austria tras la guerra, representaba la rama extrema del revisionismo. Renner estaba a esas alturas muy alejado de Marx. En 1916 escribió: «La sociedad capitalista tal y como la experimentó y la describió Marx ya no existe»[8]. Marx había descrito una economía sin Estado, y no podía haber sido de otra forma. En su tiempo, la economía era un asunto privado. Dominada por la ideología del libre mercado, la vida económica era dirigida de manera anárquica, sin grandes interferencias del gobierno. Las cosas habían empezado a cambiar en el último cuarto del siglo XIX, con el proteccionismo, la formación de los cárteles industriales, la sindicalización de la fuerza de trabajo y la transferencia del control de la producción a un sistema financiero dominado por la banca comercial. Pero solo la experiencia de la guerra había mostrado lo lejos que podía llegar la intervención estatal. La economía de guerra había puesto al Estado a movilizar y gestionar recursos de manera racional y eficiente, a planificar la producción, y a reglamentar la distribución. Durante la guerra se había completado o había comenzado en muchos países el proceso de nacionalización de cárteles prefigurado por Hilferding. De acuerdo con Renner, era difícil imaginar que esta tendencia pudiera revertirse, porque representaba la

culminación de un proceso histórico.

Ciertamente, donde Renner veía un Estado victorioso, los marxistas ortodoxos seguían viendo el comité ejecutivo de la burguesía. En este entrelazamiento del Estado con la economía no veían nada bueno, sino solo una señal de que, en esta fase de su desarrollo, el capitalismo se había apropiado del Estado y lo estaba usando para sus propios fines. Como escribió Bujarin, «el modo de producción capitalista se basa en un monopolio de los medios de producción por parte de los capitalistas, en el marco general del intercambio de mercancías. No hay en principio diferencia alguna entre que el poder del Estado sea la expresión directa de este monopolio o que la monopolización esté organizada "de manera privada"»[9]. De hecho, pensaban los rusos, había pruebas de que el Estado se había convertido ya en un obstáculo para el capitalismo. La declaración más clara de esta tesis es la efectuada por León Trotsky en el libro que escribió al estallar la guerra. Veía en ella la manifestación del conflicto definitivo que presagiaba la superación del capitalismo. Las fuerzas productivas capitalistas habían entrado en conflicto con el marco del Estado-nación, que a esas alturas constituía un obstáculo para su desarrollo. El Estado nacional había «sobrevivido», decía él. En consecuencia «la guerra proclama la caída del Estado nacional a la vez que la caída del sistema capitalista de economía»[10]. Para Trotsky, no habría que dejarse confundir por las reivindicaciones nacionalistas que habían desatado el conflicto. La guerra era consecuencia del imperialismo y respondía a los intereses de las burguesías de las grandes potencias, en especial Alemania y Gran Bretaña, que luchaban para repartirse entre ellas el mundo y sus mercados. Cualquier resultado sería provisional, abriendo el camino a nuevas reivindicaciones. Empezaba así una era de inestabilidad permanente que en cualquier caso terminaría con la autodestrucción del sistema capitalista. Enfrentado a la alternativa de «guerra permanente o revolución», sería de esperar una respuesta revolucionaria del proletariado, y esto no ocurriría a escala nacional sino mundial[11]. Una interpretación similar de la guerra como momento definitorio, una especie de momento decisivo para el capitalismo, la dio Rosa Luxemburg. En un famoso folleto escrito en 1915, explicó que la sociedad capitalista se encontraba en la encrucijada: era de esperar «avance al socialismo o regresión a la barbarie»; «o triunfa el imperialismo y provoca la destrucción de toda la civilización y, como en la antigua Roma, la despoblación, desolación, degeneración, un inmenso cementerio; o triunfa el socialismo, es decir, la lucha consciente del proletariado internacional contra el imperialismo, sus métodos, sus guerras»[12].

En último término, la evaluación de las perspectivas que seguirían tras la guerra dependía de la interpretación que se le diera al imperialismo. Quienes lo interpretaban como una fase del capitalismo –la «etapa superior», escribió Lenin– concluyeron que el capitalismo era un tren que avanzaba a toda marcha hacia el precipicio. Pero ni siquiera es seguro que el imperialismo significara lo mismo para todos los pensadores incluidos en esta corriente. Lo que veían parece estar a veces en función del resultado deseado. Así, Lenin, inclinado a creer que el capitalismo era insostenible desde el punto de vista de la producción, resaltaba la formación de monopolios como el elemento distintivo de la nueva fase. Luxemburg, más inclinada a ver el subconsumo como el punto más débil del

sistema, identificaba el imperialismo con la globalización del capital, o con el desarrollo del subdesarrollo, como dirían sus seguidores.

En el frente opuesto, estaban quienes no veían el imperialismo como una fase en el desarrollo del capitalismo, sino como una política concreta dictada por los intereses capitalistas. El paladín de esta posición fue Kautsky, cuyo pensamiento había evolucionado profundamente desde la época de su disputa con Bernstein. Se situaba ahora en una posición muy reformista[13]. Para él, la esencia del imperialismo consistía en el impulso, común a las naciones avanzadas del capitalismo industrial, «de someter e incorporar un territorio agrícola cada vez mayor, con independencia de la nacionalidad de las gentes que viven allí». Esto se debía a la necesidad de compensar la tendencia de la producción industrial a crecer con más rapidez que la agrícola. El imperialismo no era, sin embargo, la única solución posible a este problema. Por el contrario, era previsible que después de la guerra las potencias dominantes alcanzaran un acuerdo para repartirse el mundo de manera pacífica. Esto abriría en la historia del capitalismo una nueva fase denominada «ultraimperialismo», caracterizada por la «transferencia de la política de los cárteles a la política exterior»[14].

Esta tesis fue duramente atacada por Lenin en *El imperialismo*, escrito en 1916, durante su exilio en Suiza, y publicado al año siguiente. Lenin insistía en que el imperialismo era aquella fase del desarrollo capitalista «en que se ha implantado el dominio de los monopolios y del capital financiero, en que la exportación de capital ha adquirido gran relevancia, en que los trusts internacionales han empezado a repartirse el mundo y en que ha terminado el reparto del planeta entre las grandes potencias capitalistas». Estos procesos estaban guiados por la transformación estructural e irreversible de la base económica. No era posible imaginar un futuro en el que la organización monopolista y la financiarización de la economía fueran compatibles con una política no violenta de los Estados, o con un reparto pacífico del mundo. Kautsky diferenciaba entre la política del imperialismo y su economía, lo cual era, en opinión de Lenin, completamente arbitrario, y tenía el fin único de justificar el «mero reformismo y pacifismo burgueses, es la expresión benevolente de unos deseos inofensivos»[15].

Kautsky había sido la figura con más autoridad de la Segunda Internacional, y atacándolo a él Lenin reprendía a toda la comunidad del marxismo socialdemócrata. La ruptura definitiva del mundo socialista quedaría simbólicamente sellada por lo que ocurriría en Rusia unos meses más tarde. En 1918, Kautsky se había convertido en el «renegado Kautsky», el enemigo de la Revolución de Octubre[16]. En retrospectiva, se puede ver que tanto el marxismo revolucionario como el reformista eran expresiones de dos sociedades diferentes. Los bolcheviques hicieron realidad la revolución, pero pusieron fin a algo que no era realmente el capitalismo, sino una autocracia posfeudal. Esta fue sustituida por un régimen muy alejado de los ideales democráticos, que atraería durante mucho tiempo las críticas de los marxistas occidentales. Los socialdemócratas, por su parte, subieron al poder en las repúblicas recién formadas de Alemania y Austria. En la década de 1920, hasta los socialistas franceses superaron su renuencia tradicional a unirse a gobiernos burgueses y aceptaron perseguir una «gestión socialista del capitalismo», mientras que «el socialismo en sí quedaba relegado a un futuro alejado, “nebuloso y mítico”»[17].

Trasladar la teoría a la práctica no resultaba fácil para nadie. La relación del socialismo al estilo occidental con el poder es casi en todas partes una historia de división y a menudo de ambición frustrada. Los comienzos de la República de Weimar son emblemáticos. Están marcados por la escisión del Partido Socialdemócrata, la represión sangrienta del levantamiento espartaquista y la incapacidad sustancial para alterar las relaciones de poder económico existentes. Igualmente breve fue el experimento de gobierno de los marxistas austriacos. Incapaces de atraer al campesinado y a las clases medias en un país en gran medida rural, sucumbieron ante las fuerzas reaccionarias en todas partes excepto Viena[18].

1929: LA TEORÍA DE LA CRISIS ACTUALIZADA

El desplome del mercado bursátil en 1919, y la depresión que siguió, no cambió las posiciones de las diversas corrientes de marxismo respecto a la posibilidad de que el capitalismo pudiera acabar en un repentino desmoronamiento económico, ya que estas posiciones se habían consolidado en la década de 1920[19]. Como observaba Sweezy, hasta los bolcheviques creían que la ocurrencia de una catástrofe económica fatal en Occidente era un supuesto inverosímil. Preveían, por el contrario, que la caída del capitalismo se debería a «las guerras» derivadas de la «persecución cada vez más intensa de ganancias monopolistas por los grandes *trusts* de los países capitalistas rivales»[20]. ¿Y Trotsky? Siguió repitiendo hasta su muerte que las condiciones para el socialismo planetario estaban maduras, queriendo decir que se daban todos los requisitos necesarios para la revolución proletaria. A esas alturas, sin embargo, el suyo parecía un llamamiento bastante desesperado: «Las condiciones objetivas de la revolución proletaria», escribió en 1938, «no solo están maduras sino que han empezado a descomponerse»[21].

Con más razón aún, por lo tanto, los socialdemócratas de la Europa continental, que no creían que el capitalismo estuviera ni mucho menos condenado, tampoco se dejaron influenciar en exceso por la Gran Depresión. Prueba de ello es la fría recepción que dieron al libro publicado en vísperas del desplome por el economista de la Galitzia austriaca Henryk Grossmann: un intento de demostrar matemáticamente, al más crudo estilo mecanicista, la inevitabilidad de la caída[22]. Kautsky, Hilferding y Fritz Naphtali, entre otros, se refirieron a la Gran Depresión como una turbulencia pasajera del capitalismo[23]. Los socialdemócratas tendían a atribuir el origen de esta crisis y otras anteriores a fallos inherentes al mecanismo del mercado. El problema, suponían, estaba destinado a resolverse por sí solo a medida que la función del mercado en la economía capitalista se estrechaba y se producía la transición progresiva al «capitalismo organizado»: es decir, a un orden económico racional en el que se suprima la incertidumbre derivada de la libre competencia[24]. El objetivo principal era, por lo tanto, facilitar una vuelta rápida a la normalidad y permitir que la transición continuara su curso. La recuperación de la prosperidad permitiría dar nuevo ímpetu a la lucha por democratizar la economía.

Debe decirse que en la década de 1920 se había extendido la opinión de que

esta forma de capitalismo ordenada y menos feroz era algo con lo que se podía vivir. Mientras que antes de la Gran Guerra el ala moderada de la socialdemocracia deseaba una revolución de terciopelo, ahora la consigna ya no era transformar el capitalismo en algo distinto, sino buscar la «democracia económica» *dentro* del capitalismo[25]. Además, hombres como Hilferding estaban plenamente integrados en el estamento dirigente de Weimar.

¿Cómo podría alguien, desde esa posición, seguir viendo el Estado como un bastión de la burguesía que era necesario conquistar? De hecho, ahora lo veían como un foro en el que todas las clases sociales podían reafirmar su voz. El Estado guillermino se había acabado, pensaban, y la República de Weimar era una oportunidad para empezar de cero. ¿Pero cómo volver, entonces, a la normalidad después del Gran Desplome? Los expertos económicos de Weimar parecían asombrosamente poco preparados. Hilferding, que ejerció de ministro de Finanzas hasta diciembre de 1929, trató la economía alemana con la amarga medicina de la austeridad, receloso ante cualquier medida heterodoxa. No se arrepintió ni siquiera después de dejar el cargo, ofreciendo por el contrario apoyo externo al Gobierno de Brüning, aún más conservador en materia de política económica[26].

La socialdemocracia de Europa central no gozaba de buena salud, y el ascenso de Hitler al poder resultó mortal. Pronto llegó el momento de la autocrítica. En un libro de 1936 que contiene la sombría premonición de la Segunda Guerra Mundial, Otto Bauer reflexionó sobre el nuevo tipo de capitalismo que había emergido de la crisis[27]. La reorganización del capital se había logrado mediante la racionalización y la conducción de la economía por parte del poder estatal, un fenómeno que no escapaba a la atención de otros muchos, en especial en Estados Unidos y Alemania, y del que Keynes derivó importantes lecciones teóricas. La inversión masiva en armamentos había servido a Italia y Alemania para absorber el ejército de reserva de desempleados. En el *New Deal* estadounidense se habían usado medios más pacíficos. Pero en todo caso, la recuperación se había producido en todas partes gracias a la ampliación sustancial de la intervención pública en la vida económica[28]. Bauer no estaba en absoluto convencido de que la intervención estatal pudiera por sí sola superar las contradicciones del capitalismo; ciertamente esto no sucedería mientras las relaciones de propiedad y la estructura de clases que lo sostenían permanecieran intactas. Los gobiernos reglamentaron meticulosamente la producción y la distribución, los precios y los salarios, y afirmaron proteger a sus ciudadanos con el nacionalismo económico. Pero hicieran lo que hicieran, acababan necesariamente primando al capital o a los trabajadores, exacerbando en el primer caso la tendencia al subconsumo, y en el segundo, la caída de la tasa de ganancia. Bauer, sin embargo, observaba con interés estos experimentos de gestión económica –su tecnología, no sus motivaciones ideológicas– y era consciente de que la probable guerra inminente podría nuevamente cambiar las tornas. Aturdido aún por el fracaso político del marxismo austriaco, esperaba ver surgir un nuevo reformismo socialista de las cenizas de la socialdemocracia. El objetivo era reemplazar el dirigismo de los aprendices de mago fascistas por una auténtica filosofía social del planeamiento[29]. Las interpretaciones de la Gran Depresión efectuadas por el marxismo radical presentaban, por su parte, ciertos

elementos co- munes. En primer lugar, todas resaltaban la tendencia de la economía mundial a la depresión crónica, intercalada con intervalos de prosperidad cada vez más breves. En segundo lugar, compartían una visión esencialmente negativa del *New Deal,* por considerarlo la forma adoptada por el capital monopolista en tiempos de crisis. De manera similar, retrataban el fascismo como la encarnación más reciente del orden burgués: el capitalismo, sostenían, incapaz ya de escudarse tras valores liberales, acudía a medios antiliberales. Por último, coincidían en que la intervención gubernamental y el totalitarismo podrían retrasar el final del capitalismo, pero no impedirlo. En cuanto a las causas de la Depresión, el debate se vuelve más articulado. Es útil recordar que, en la tradición marxista, coexistían al menos tres teorías sobre las crisis, todas halladas en cierta medida en Marx: sobreacumulación, subconsumo y desproporcionalidad. Esta última era, sin duda, la explicación preferida por los socialdemócratas. Atribuyendo los problemas del capitalismo a la «anarquía» del mercado, apuntaban a la «racionalización» del sistema como solución a todos los problemas. Si las crisis estaban causadas por un simple desequilibrio entre la oferta y la demanda de bienes, por defectos en la circulación del dinero o en la de capitales, bastaba con sustituir la anarquía por una cantidad variable de planificación. Obviamente a los marxistas ortodoxos esta interpretación les parecía superficial, porque perdía de vista las causas de la desproporcionalidad, las famosas contradicciones. En el periodo de entreguerras, enfrentados a la opción entre hacer hincapié en la sobreacumulación o en el subconsumo, adoptaron en su mayor parte una interpretación subconsumista de la crisis. En la década de 1930, solo unos cuantos autores permanecieron fieles a una interpretación de Marx que considerase «la contradicción entre la capacidad productiva creciente, consecuencia de la acumulación, y la rentabilidad decreciente del capital» como el problema principal del capitalismo. La tendencia era, por el contrario, a considerar las crisis «como el conflicto entre la “capacidad productiva” y la “capacidad de consumo”», como se quejaba el economista británico Maurice Dobb[30]. Y es un tanto paradójico que uno de los intérpretes más sutiles de Marx, el que menos tendencia tenía al catastrofismo, defendiera la causa perdida de la rentabilidad decreciente.

El punto de vista subconsumista representaba, por lo tanto, la perspectiva mayoritaria. En 1932, Fritz Sternberg, seguidor de Luxemburg, preveía que el colapso del capitalismo planetario comenzaría por su eslabón más débil. Alemania parecía el candidato perfecto para este papel[31]. Acababa de recuperarse de su hiperinflación de posguerra cuando la crisis golpeó con dureza el poder adquisitivo de los obreros y las clases medias, y el desempleo se disparó.

La producción industrial estaba destinada a estancarse. No había forma de compensar la falta de demanda interna con sustitutos coloniales, porque el país había perdido su imperio de ultramar. Sternberg pensó así que había hallado los elementos que constituían el preludio de la caída del capitalismo alemán. De hecho, solo condujeron a la caída de la República de Weimar.

La economista polaca Natalie Moszkowska efectuó una aportación más original. El rechazo de la tesis de la caída de la tasa de ganancia la llevó a elaborar una teoría sobre la tendencia capitalista al desperdicio. De acuerdo con esta teoría, el éxito de la explotación capitalista generaba un aumento tendencial

en la tasa de ganancia y una depresión crónica en el consumo, y era este problema distributivo el que provocaba las crisis[32]. El permanente exceso de producción respecto al consumo provocaba un desperdicio masivo de insumos y mercancías. ¿Qué era el desempleo en la década de 1930, observaba Moszkowska, sino un desperdicio de fuerza de trabajo? Las potencias capitalistas intentaban remediar el desequilibrio *económico* estimulando un consumo que, sin embargo, no satisfacía las necesidades *sociales* existentes: ejemplos de esto eran los gastos para la represión de la disensión interna y para la guerra, o los intentos de obligar a las naciones sometidas a absorber los excedentes productivos. Era una estrategia circular, insostenible a largo plazo, porque no abordaba las causas distributivas del desequilibrio, y creaba al mismo tiempo un mayor desperdicio de recursos[33].

En Estados Unidos, el principal análisis marxista de la Gran Depresión procedió del disidente comunista Louis Fraina, que escribió bajo el pseudónimo de Lewis Corey. En *The Decline of American Capitalism* (1934) insistía, aun admitiendo que el capitalismo ya había conocido y superado otras crisis, en que esta vez era diferente. En común con recesiones anteriores, la Gran Depresión derivaba de las dinámicas cíclicas de la sobreacumulación y el subconsumo. Pero «su duración, gravedad, y carácter específico» sugerían que estaban también en marcha «factores no cíclicos de decadencia económica». Ya no había espacio para una nueva expansión de los beneficios. El capitalismo ya se había extendido a todos los sectores productivos y a los cinco continentes. No quedaban regiones del mundo por colonizar, ni industrias por mecanizar, incluida la agricultura. La estrategia de limitar la producción, controlar los precios, limitar la competencia y restringir el avance tecnológico aplicada por el capitalismo monopolista se veía como la prueba misma «de la decadencia, porque resalta la incapacidad para desarrollar plenamente todas las fuerzas de producción y consumo». Corey concluía que «a diferencia de experiencias anteriores, esta depresión no puede acabar en un aumento real de la prosperidad». Advertía, sin embargo, de que no habría un colapso directo sino una lenta decadencia: «el movimiento cíclico continúa, pero en un nivel más bajo, dentro del círculo restrictivo de la decadencia económica. Esto significa una prosperidad "deprimida", con inseguridad, desempleo e inestabilidad crecientes; mientras que las contradicciones y los antagonismos económicos, de clase e internacionales se agudizan y se vuelven más amenazadores. Puede que haya etapas de prosperidad inusual, pero no harán más que intensificar la decadencia»[34].

Este análisis de la Gran Depresión y del *New Deal* converge sustancialmente con la posición oficial de la Unión Soviética, avanzada por Stalin en un discurso pronunciado en 1934 y presentada al completo al año siguiente por su asesor económico Eugen Varga en un informe incluido en el Séptimo Congreso del Comintern[35]. Varga creía que la crisis de 1929-1933 formaba parte de un movimiento cíclico, como las que la habían precedido, pero también tenía especificidades que anunciaban un estancamiento insidioso y más prolongado o «una depresión especial». Observaba que la recuperación completa era muy improbable, porque las condiciones que habían conducido a la sobreproducción crónica persistían, aunque la intervención del Estado en la economía consiguiera impedir que la situación se desplomara. Pero Varga observó también que en los

años de la crisis la democracia burguesa –el integumento político del capitalismo– había agotado su función histórica de desarrollar las fuerzas productivas, convirtiéndose en un obstáculo que debía ser eliminado. Interpretaba así la expansión del fascismo como el último baluarte erigido por la burguesía contra la amenaza inminente de una revolución proletaria.

Retomaremos en breve las diferentes interpretaciones del capitalismo organizado y dirigido por el Estado, en sus formas democrática y autoritaria. Primero, sin embargo, es importante observar que los avances de la década de 1930 en el campo de la política económica también abrieron el camino a una visión más optimista de que los gobiernos tenían ahora medios concretos para regular la economía privada y hacerla avanzar en direcciones socialmente deseables.

SUFRIMIENTOS CRECIENTES, VIRTUDES MÁS ELEVADAS

Las nuevas teorías sobre el gobierno económico, nacidas en el contexto de la Gran Depresión, se desarrollaron de manera casi simultánea, y en gran medida independiente, en Estocolmo y Cambridge. En 1932, en Suecia llegaron al poder los socialdemócratas. Hacía tiempo que la socialdemocracia sueca había roto relaciones con el marxismo y veía a Marx como una especie de antepasado distante que hablaba un lenguaje arcaico[36]. Libre del juicio ideológico y guiado por un espíritu esencialmente pragmático, el nuevo gobierno promovió de inmediato lo que el sociólogo Walter Korpi denomina el «compromiso histórico» entre capitalistas y trabajadores, por el cual cada parte reconocía la legitimidad de la otra a cambio de concesiones sustanciales[37]. Una nueva generación de economistas, como Gunnar Myrdal, Erik Lindahl y Bertil Ohlin, colaboró con el ministro de Finanzas, Ernst Wigforss, para desarrollar políticas contracíclicas, incluidos los programas de creación de empleo promovidos por el Estado y financiados mediante gasto deficitario[38]. Junto a estas intervenciones, una política social revolucionaria sentó los cimientos para el experimento de Estado del bienestar más audaz jamás probado en el mundo occidental, cuya aplicación continuaría hasta la década de 1970. Puede decirse que para los socialdemócratas suecos la cuestión del futuro del capitalismo se había vuelto intrascendente, porque estaban convencidos de haber encontrado una forma práctica de resolver día a día los problemas sociales modernos. En el capítulo 3 veremos que quizá su optimismo fuera exagerado. Pero por ahora dejaremos Estocolmo para dirigirnos a Reino Unido.

En Cambridge, otra vanguardia intelectual giraba en torno a John Maynard Keynes[39], un liberal en el sentido británico del término. A diferencia de varios de sus discípulos y seguidores, no lo guiaba una fuerte pasión por la igualdad social. Lo que realmente le importaba era que la vida económica debía dirigirse de manera ordenada, sin demasiada turbulencia; y que se evitaran las grandes injusticias. En otras palabras, Keynes no soportaba que la economía estuviera dominada por la irracionalidad, y que alguien tuviera que pagar un precio más

elevado por este caos. Su propia crítica al capitalismo contemporáneo deriva más del elitismo complaciente que de una simpatía profunda por los menos afortunados. Como fuese, en las décadas de 1920 y 1930 Keynes rompió con todos los preceptos de la ortodoxia económica. Rechazó el mito de que la economía de mercado tendía de manera espontánea hacia el equilibrio, y demostró que las crisis no mejoran por sí solas. Sostenía que el desempleo estaba causado por una falta de demanda privada que debería compensarse mediante un aumento del gasto público. Por último, sostenía para salir de las depresiones que hacían falta políticas monetarias expansivas: el valor del dinero no era un tabú que debiera aceptarse sino algo que la mano pública podía situar en un nivel conveniente.

Al igual que los economistas suecos, Keynes combinó la enseñanza con la asesoría política, aunque no siempre fue un profeta honrado en su propio país. El prestigio indiscutible del que disfrutaba no bastó para convencer al Tesoro británico de que era necesaria una reversión total de su enfoque tradicionalmente restrictivo en política económica. Por otra parte, las administraciones económicas de países como Estados Unidos y Alemania acabarían llegando a conclusiones cercanas a las de Keynes, procediendo empíricamente y sin recibir el apoyo de su rigurosa teoría. Pero cuando estos conocimientos se formalizaron de manera lógica y convincente en *Teoría general del empleo, el interés y el dinero* (1936), recibieron aceptación científica y comenzaron a recorrer el mundo[40]. Este ascenso irresistible no fue interrumpido por la muerte de Keynes, diez años más tarde. En el periodo de posguerra, las ideas keynesianas se convirtieron en una fuerza planetaria, capaz de influir en la acción de los gobiernos de todos aquellos países capitalistas que buscaban una senda intermedia entre el dominio absoluto del mercado y la planificación central[41].

Keynes vivió como pocos otros intelectuales en simbiosis con el frenesí de su tiempo y con los acontecimientos que atraparon su atención a diario y lo animaron a buscar soluciones. El hecho de que dedicara buena parte de su energía a desarrollar una teoría de la gestión macroeconómica, y el presentismo resumido en su famoso dicho de que «en el largo plazo todos estaremos muertos», no deberían, sin embargo, llevarnos a creer que se mostraba contrario a intereses más especulativos. En realidad, consideraba el capitalismo en un doble horizonte: un corto o medio plazo, que estudiaba en su calidad de economista; y el largo plazo, que estudiaba en su calidad de filósofo moral, como John Stuart Mill había hecho antes que él. Y no es coincidencia que ambas figuras tuvieran esta doble naturaleza intelectual. Como se recordará, Mill estaba convencido de que el desarrollo capitalista tenía límites naturales, o medioambientales, además de límites morales. Estos últimos no eran tan inexorables como los primeros, pero la confianza que él tenía en el progreso de la civilización aumentaba sus esperanzas de que la humanidad pudiera abandonar por sí sola una senda tan peligrosa, antes de verse obligada a hacerlo. Dichos puntos de vista tuvieron cierta influencia en el siglo XX, revividos por dos periodos de crisis. El concepto de los límites medioambientales, que sigue siendo popular, volvió situarse en primer plano en la década de 1970, cuando terminó el segundo ciclo de crecimiento intensivo de las economías occidentales, conocido como la edad de oro de la posguerra. Analizaremos esto más adelante, pero por ahora nos centraremos en

los límites morales. Fue la crisis del periodo de entreguerras, con sus conflictos bélicos, revoluciones, confusión económica y agitación social, la que hizo a Keynes preguntarse si la moral podría salvar al mundo de la avaricia del capitalismo[42].

Keynes abordó este problema en uno de sus escritos más enigmáticos, «Las posibilidades económicas de nuestros nietos», concebido entre 1928 y 1930. Es un texto breve, totalmente libre de pedantería académica, como muchos de los ensayos de persuasión y biografía que publicó esos años. No es la elevada calidad literaria de este texto la que lo hace especial, sino la predicción singular que contiene. La versión definitiva del ensayo comienza con una referencia al Gran Desplome. Lo que estaba ocurriendo forzó a Keynes a retomar el borrador de 1928, no para cambiar sus conclusiones sino para invitar a la ciudadanía a poner la crisis en perspectiva. El desplome, tranquilizaba Keynes a sus lectores, no era la sentencia de muerte del capitalismo. Y no causaría la decadencia de la economía británica. Era ciertamente una gran conmoción, pero se manejaría con métodos nuevos: el arte de la política económica podía hacerlo. Crisis de este tipo, insistía él, no deberían verse como «el reumatismo de la vejez» sino como «los dolores de crecimiento que acompañan a los cambios excesivamente rápidos»[43]. El capitalismo podía prosperar cien años más, y lo haría.

Lo que ocurriría después es otra historia. Para explicarlo, Keynes retrocedió un paso. Observó que, desde la Revolución industrial, el extraordinario progreso técnico en la industria, la energía y las comunicaciones, y la «fuerza del interés compuesto», habían cuadruplicado el nivel de vida en Europa y Estados Unidos. Y ello a pesar de que la población aumentaba con mucha rapidez desde hacía bastante tiempo. De modo que Keynes calculó que en torno a 2030, en los países desarrollados, el «problema económico» estaría completamente resuelto. Por problema económico se refería a la satisfacción de las necesidades absolutas, es decir, las necesidades materiales que experimentamos con independencia de las comparaciones que efectuemos con nuestros congéneres. Admitía que había también necesidades relativas, las relacionadas con la posición y la aprobación sociales, que son potencialmente inagotables; pero predecía que también estas cambiarían como resultado de las grandes transformaciones económicas y sociales.

La satisfacción de las necesidades materiales llevaría a la gente a trabajar y acumular cada vez menos. Por primera vez en la historia humana, las personas tendrían mucho tiempo libre, y se preocuparían por el uso que darle a ese tiempo. Keynes confiaba en que esto se traduciría en una elevación moral. Es como si pensara que la humanidad estaba programada para fines elevados, y que esta naturaleza más profunda emergería tan pronto como se hubiera liberado de la necesidad de buscar el confort material. En palabras suyas:

> Cuando la acumulación de riqueza ya no sea de gran importancia social, habrá grandes cambios en los códigos morales. Podremos librarnos de muchos de los principios pseudomorales que han pesado durante doscientos años sobre nosotros, siguiendo los cuales hemos exaltado algunas de las cualidades humanas más desagradables, colocándolas en la posición de las virtudes más altas. […] Todas las

clases de costumbres sociales y prácticas económicas que afectan a la distribución de la riqueza y de las recompensas y sanciones económicas, que ahora mantenemos a toda costa por muy desagradables e injustas que puedan ser en sí mismas, porque son terriblemente útiles para promover la acumulación de capital, serán desechadas por fin, porque entonces seremos libres de hacerlo[44].

En su posterior elaboración de «las cualidades humanas más desagradables», Keynes sitúa el amor al dinero en la parte superior de su lista negra: «Podremos permitirnos el atrevimiento de dar al motivo monetario su verdadero valor. El amor al dinero como posesión –a diferencia del amor al dinero como un medio para gozar de los placeres y realidades de la vida– será reconocido por lo que es, una morbosidad algo repugnante, una de esas propensiones semidelictivas, semipatológicas, que se ponen, encogiendo los hombros, en manos de los especialistas en enfermedades mentales». La referencia a la enfermedad mental no es accidental. Su biógrafo Robert Skidelsky nos recuerda que Keynes era un lector atento de Sigmund Freud y el psicoanálisis[45]. De hecho, este fragmento parece contener una referencia al ensayo sobre «Carácter y erotismo anal», en el que Freud presentaba la tendencia a acaparar y acumular dinero como la sublimación de un instinto sexual. Esta neurosis era manifestación de una personalidad anal retentiva, que incluía rasgos de carácter metódico y obstinado (lo que hoy denominaríamos síntomas obsesivo-compulsivos) y derivaba de la incapacidad de superar la fase anal en la niñez[46].

Pero para Keynes, el amor por el dinero es ante todo una patología social que tuvo su momento culminante en el periodo victoriano. Keynes creció rodeado por los valores de la sociedad victoriana: los «dioses» de la «avaricia, la usura y la precaución», potenciados con las herramientas del cálculo benthamista, habitaban la tierra de la religión tradicional. En los textos que escribió en el periodo de entreguerras hacía alusiones continuas –en ocasiones decididamente antisemitas– a la extraña alianza, establecida en la Gran Bretaña de Disraeli, entre la ética de acumulación protestante y la religión judía, que había «sublimado la inmortalidad en el interés compuesto»[47]. En cuanto al utilitarismo, seguía siendo una presencia incómoda en las universidades británicas cuando él era estudiante, como recuerda en «Mis primeras creencias»[48]. Fue precisamente en las reuniones de los Apóstoles de Cambridge donde comenzaron las protestas de Keynes y su círculo contra los valores de sus padres, que rechazaban por completo en nombre de los contravalores del grupo de Bloomsbury[49].

Las posiciones filosóficas de Keynes repercuten doblemente en su teoría económica. Es una repercusión, en primer lugar, fundacional, puesto que su teoría descansa sobre el reconocimiento de que la persecución del interés personal no garantiza necesariamente el pleno empleo de los factores de producción ni el bienestar social[50]. Pero también influyen en la interpretación que Keynes hace de la dinámica capitalista. El esquema de la *Teoría general* da entender que hace falta cierto grado de despreocupación por el futuro para que la economía capitalista funcione. Paradójicamente, de hecho, es la búsqueda de la «inmortalidad espuria y engañosa» perseguida por el hombre económico

victoriano, que nunca vive el presente sino que proyecta en el futuro los resultados de sus acciones, la que empeora las crisis periódicas que padece el capitalismo. La imagen más famosa de este círculo vicioso la da la paradoja del ahorro, una situación en la que el exceso de ahorros conduce a un descenso de la demanda agregada y a un subempleo persistente de los factores productivos[51]. Pero la desaprobación del amor al dinero explica también algunas de las actitudes políticas de Keynes, como la credibilidad que dio al comunismo soviético en la década de 1920. Aparte del dogmatismo intolerable de los acólitos bolcheviques, y la (para él) pasión inexplicable que mostraban por el proletariado y el desprecio por la clase media educada, veía en el comunismo un experimento extraordinario, destinado a cambiar las disposiciones humanas y aportar moral. No se trataba de que el sistema soviético fuera deseable en sí mismo, ni que fuese en modo alguno aplicable al mundo occidental.

Pero saber que podía existir una sociedad libre de avaricia debía constituir un acicate moral para mejorar una sociedad libre[52].

La profecía enunciada en «Las posibilidades económicas de nuestros nietos» se basa en una lógica, y se despliega de acuerdo con una cadena causal, que vale la pena analizar con más detalle. La lógica es simple en apariencia: la solución a los problemas económicos suscita un cambio en el código moral. La cadena causal es más compleja y pasa por una teoría de la función social de la riqueza y sus determinantes. A medida que disminuye la importancia social de la riqueza, dice Keynes, el ansia de acumular cesa. Pero la riqueza pierde su importancia social cuando se elimina la escasez. La premisa de todo el argumento es, por lo tanto, que la escasez convierte la riqueza en seña de posición social; la convierte en un elemento de distinción. Cuando se supera la escasez, la acumulación de capital se detiene. Por desgracia, esta profecía se ha prestado tradicionalmente a lecturas superficiales, ayudadas por el estilo poco académico del texto. Muchos comentaristas parecen pensar que Keynes planteaba un vínculo mecánico simple entre la realización propia de un estómago lleno y la decisión consiguiente de dejar de acumular dinero. No es de extrañar, por lo tanto, que las críticas dirigidas a él por los economistas actuales no sean a menudo demasiado sutiles. Desde la derecha, hay quienes sostienen que supuestamente el principio de no saciedad está inscrito en nuestro ADN y tiene una base evolutiva. Se dice que los humanos tenemos «puntos de referencia que se ajustan al alza a medida que las circunstancias mejoran»[53]. Pero esta tesis no explica por qué el impulso de acumular riqueza era mucho más débil en las sociedades preindustriales (e incluso estaba ausente en las sociedades de cazadores recolectores). Desde la izquierda, por el contrario, se han efectuado críticas conductistas. Algunos sostienen que los hábitos de consumo se refuerzan a sí mismos. Cuanto más consumimos, más aprendemos a consumir[54]. Una objeción más sutil sería la de que hace falta mantener la acumulación separada del trabajo. Por un lado, es posible acumular incluso sin trabajar. Por otro, el trabajo no es solo un medio para satisfacer necesidades materiales, o para obtener una riqueza de la que presumir, sino también un medio de realización psicológica. Pero esta última no es una función innata: sigue existiendo porque el trabajo goza de reconocimiento social. Puede que Keynes pensara en esto y concluyera que, una vez desaparecida la importancia social de la riqueza, el reconocimiento social del trabajo

desaparecería lentamente.

Todo lo que queda, por lo tanto, son dos puntos débiles en el razonamiento de Keynes. El primero es que subestima el hecho de que el capitalismo genera desigualdad. Es difícil pensar que, mientras exista la desigualdad, el motor que impulsa a la gente a trabajar y acumular se apague. Esto no se debe solo a que la desigualdad económica impide que algunos estratos sociales eleven significativamente su nivel de vida, a pesar del aumento de la riqueza total sino, sobre todo, a que la existencia de desigualdad mantiene viva la importancia social de la riqueza. Incluso cuando se resuelve el problema económico, lo que impulsa a la gente a trabajar y acumular es la combinación de igualdad formal (que da la esperanza de ascender en la escala social) y desigualdad económica. En una sociedad desigual, persisten los mecanismos de distinción y emulación social basados en la renta o en la posesión de bienes materiales. «Y a mayor desigualdad», se ha observado, «mayor presión competitiva»[55].

El segundo problema es la suposición que Keynes adopta respecto a la naturaleza humana, una suposición muy benévola. Los pensadores de la Escuela de Fráncfort que veremos en el capítulo 3 pueden proporcionar un sano correctivo a esta antropología un tanto ingenua. Como siempre, las cosas se ven con la práctica. Así, en el periodo de posguerra quedó claro que, en lugar de favorecer la mejora moral de los seres humanos, la riqueza va más a menudo acompañada de la degradación de estos. La riqueza no necesariamente libera tiempo para la cultura y el arte. Por el contrario, el capitalismo convierte la cultura en negocio y, al modelar un imaginario compartido, esclaviza las mentes a su lógica. Crea una sociedad de consumidores de cultura enlatada, víctimas de una eterna compulsión de repetir. Más en general, el capitalismo amplía continuamente el espacio de la competencia, transformando bienes que no eran económicos en bienes comprables y vendibles. Genera, en resumen, un sistema de expectativas funcionales para su reproducción[56].

CONVERGENCIA

En el periodo de entreguerras, diversos estudiosos y comentaristas económicos observaron cambios en la estructura corporativa e industrial moderna. Estos cambios tendían a debilitar la propiedad al tiempo que potenciaban la gestión y suprimían la competencia. El primer aspecto que llamó la atención de los intelectuales fue la separación de propiedad y gestión empresarial; el segundo fue la «burocratización» de la gestión empresarial; por último, la «trustificación» (la formación de cárteles industriales) y la tendencia al monopolio caracterizaban el entorno en el que operaban las corporaciones empresariales. Estos fenómenos no aparecieron de repente en el periodo de entreguerras. La emergencia de la sociedad por acciones ya había atraído la atención de Marx, y más aún de Engels en sus últimos años. Desde comienzos del siglo XX, el destino de dichas sociedades había sido ampliamente debatido dentro y fuera de los círculos socialistas. En Alemania, el potencial de transformación social inherente a la separación de propiedad y gestión, por una parte, y a la concentración industrial, por otra, había sido captado, respectivamente, por dos importantes pensadores socialdemócratas, Walther Rathenau y Rudolf Hilferding[57]. El ascenso de una

clase ingeniera a posiciones de autoridad dentro de las grandes empresas estadounidenses había hecho a Thorstein Veblen fantasear acerca de la llegada posible, aunque remota, de un «Soviet de técnicos» que derrotara de una vez por todas los intereses creados de los «propietarios absentistas»[58]. Bien podría sostenerse que dichos cambios en la estructura económica se manifestaban desde la década de 1870 y se encontraban entre las características de la llamada Segunda Revolución industrial.

Pero lo que nadie podía negar a comienzos de la década de 1930 eran las proporciones asumidas por estos procesos. Como hemos visto, los esfuerzos de planificación en Estados Unidos y Alemania se habían multiplicado en respuesta a la Gran Depresión. Y en la Unión Soviética, donde el problema de la propiedad privada de los medios de producción ya no existía, la política industrial de Stalin, dirigida a cerrar rápidamente la brecha tecnológica con las potencias occidentales, promovió una mayor concentración industrial y el predominio de sectores intensivos en capital. Enfrentada a esta evidencia, surgió la tesis de que capitalismo y socialismo estaban convergiendo, una idea con múltiples variaciones. No era una visión marxista, aunque sí estaba en cierto modo en deuda con el análisis de Marx, aunque sus defensores pertenecieran al campo ideológico opuesto. Hay, sin embargo, una diferencia sustancial. Mientras que, para Marx, la socialización de la producción, en su doble componente de «centralización de los medios de producción y socialización del trabajo», era la premisa fundamental de la profecía de la caída, aquí la caída no entraba en la imagen. No había implosión del viejo sistema acompañada de revolución política, sino una transición ordenada a un sistema nuevo. Y, quizá de manera más importante, este sistema no tenía los rasgos de una sociedad sin desigualdad económica o jerarquías sociales. Se designaba con términos tan diversos como colectivismo burocrático o capitalismo de Estado, y se presentaba como un híbrido que no podía definirse plenamente ni como capitalismo ni como socialismo. Nosotros nos centraremos en la interpretación concreta del nuevo sistema como una «sociedad gerencial».

En 1932, la separación de la propiedad y el control de las empresas se convirtió explícitamente en tema de análisis en *The Modern Corporation and Private Property*, escrito por Adolf Berle, profesor de derecho en la Universidad de Columbia y miembro del grupo de expertos de Franklin D. Roosevelt sobre estrategia económica, y por Gardiner Means, también economista. Ambos observaron que dos tercios de la riqueza industrial de Estados Unidos estaba ahora en manos de accionistas de grandes empresas. El aumento de tamaño de las empresas y las inversiones en tecnología había hecho indispensable el recurso sistemático a la financiación mediante emisión pública de acciones en el mercado bursátil. La novedad más perturbadora, sin embargo, era la naturaleza generalizada de la tenencia de acciones, y por lo tanto la dispersión extrema de la propiedad. En este contexto, el control de una gran empresa podía ser ejercido por un accionista minoritario, que tuviera en su mano solo una porción mínima de la propiedad del capital; o incluso, en un caso cada vez más frecuente, por los gerentes, personas que no eran accionistas en absoluto, pero que actuaban en nombre de estos. Es fácil entender que cuando se actúa en nombre de miles de personas, ninguna de las cuales tiene un peso decisivo, uno acaba actuando de

acuerdo con sus propias ideas. Y el motivo del beneficio, tan fundamental para el accionista, tal vez no sea igual para el directivo. En resumen, en opinión de Berle y Means, este cambio referente a los medios de producción y a las motivaciones de la actividad empresarial era doblemente desestabilizador para el capitalismo. En tonos enfáticos escribieron que «esta disolución del átomo de la propiedad destruye los cimientos mismos sobre los que se ha asentado el orden económico en los pasados tres siglos»[59]. Y asimismo, «el divorcio entre la propiedad y el control [...] implica casi por necesidad una nueva forma de organización económica de la sociedad»[60]. Fue un cambio enorme, comparable a la transición del feudalismo al capitalismo al comienzo de la Edad Moderna.

Un punto importante en el que Berle y Means se apartan de otros autores es, sin embargo, en su convicción de que era posible gobernar este cambio sin traspasar los límites de una economía de mercado, si bien de manera fuertemente regulada. La riqueza podía y debía permanecer en manos privadas, mientras que la Administración Pública debía supervisar a los directivos para que actuasen en interés de la corporación y no se convirtieran en una plutocracia avariciosa. A la duda evangélica sobre quién supervisaría a los supervisores, Berle y Means dieron así una respuesta simple y benévola, una respuesta no muy distinta de la ya sugerida por Keynes en «El fin del *laissez-faire*» (1926). Al reflexionar sobre la «tendencia de las instituciones capitalistas» y lo que él denominaba la «tendencia de la gran empresa a socializarse», concluía que «la batalla del socialismo contra el beneficio privado sin límite está siendo ganada en detalle, hora por hora. [...] Por mi parte, pienso que el capitalismo, dirigido con sensatez, puede probablemente hacerse más eficiente, para alcanzar fines económicos, que cualquier sistema alternativo a la vista, pero que en sí mismo es en muchos sentidos extremadamente cuestionable. Nuestro problema es construir una organización social que sea lo más eficiente posible sin contrariar nuestra idea de un modo de vida satisfactorio»[61].

Mucho menos tranquilizadora fue la interpretación que otros dieron a este proceso diez años después, mientras el mundo se sumergía en una nueva guerra mundial. El pensador principal fue el italiano Bruno Rizzi. Intelectual autodidacto y activista, protagonizó una historia surrealista que merece ser contada[62]. Gracias a su trabajo de vendedor ambulante, Rizzi visitó en la década de 1930 capitales de toda Europa, entrando en contacto con círculos trotskistas. Entre 1938 y 1939 le escribió a Trotsky varias cartas para convencerlo de que el estalinismo no era una degeneración transitoria del socialismo, sino la expresión de un nuevo sistema de organización social, ni capitalista ni socialista, en línea con una tendencia que se estaba dando en las principales potencias industriales. Le envió también varios capítulos del libro que estaba a punto de publicar, *La burocratización del mundo*[63]. Sus cartas nunca recibieron respuesta. Volviendo a la provincia italiana después de la guerra, descubrió solo unos años más tarde que Trotsky había tratado públicamente sus ideas en diversas ocasiones, llamando la atención del filósofo estadounidense James Burnham, que entre 1939 y 1940 estaba efectuando su divorcio del marxismo para convertirse en uno de los padres del neoconservadurismo. En 1941, Burnham publicó *The Managerial Revolution* [La revolución gerencial][64]. En ambas obras se plantea la idea de que en los países industrializados no existía ya una divisoria social entre

capitalistas y proletarios, sino entre quienes controlan la producción (burócratas para Rizzi, gerentes para Burnham) y quienes no. Tanto capitalismo como socialismo serían sustituidos por un nuevo modelo de «colectivismo burocrático» o «sociedad gerencial», un modelo que estaba ya en fase avanzada de desarrollo en la Alemania nazi y en la Unión Soviética, pero también presente en el Estados Unidos del *New Deal,* aunque en forma más primitiva. Burnham mostraba también cierta satisfacción por lo que estaba ocurriendo.

En cuanto a Trotsky, les reprochaba a Rizzi y al «semiseguidor» de Rizzi, Burnham, que se basaran en similitudes superficiales entre los sistemas de Estados Unidos, Alemania y la Unión Soviética –como el hecho de que los tres estuvieran gobernados por burocracias, y en ellos la propiedad fuera limitada y predominase la planificación– y pasaran por alto el diferente «significado de clase» que estas características asumían en los diversos contextos, como resultado de la dialéctica histórica[65]. Por supuesto, lo que le preocupaba era reiterar que los cambios recientes experimentados en la URSS representaban una perversión del socialismo, producida por el secuestro de Stalin, y no un modelo nuevo. La cuestión era muy simple. «O bien el Estado de Stalin es una formación transitoria, una deformación de un Estado obrero en un país atrasado y aislado», escribió, «o el "colectivismo burocrático" […] es una formación social nueva que está reemplazando al capitalismo en todo el mundo (estalinismo, fascismo, *New Deal,* etc.)»[66]. Inclinándose por la primera interpretación, Trotsky confiaba en que el régimen de Stalin pudiera ser derrocado mediante una revolución auténticamente proletaria, una perspectiva que Burnham etiquetaba de utópica. Pero incluso la visión de este último estaba eclipsada por sentimientos partidistas. De acuerdo con George Orwell, Burnham estaba en esencia «fascinado por el espectáculo del poder» y, convencido de que Alemania ganaría la guerra, imaginaba que esta pudiera modelar el mundo a su propia imagen. Como dijo con humor, «Burnham ve la tendencia y asume que es irreversible, como un conejo fascinado por una boa constrictor podría suponer que una boa constrictor es la cosa más fuerte del mundo»[67]. Si bien la marcha hacia el colectivismo burocrático era innegable, podría dudarse de que fuera irreversible, y no la mera expresión de una fase histórica concreta.

EN EL OJO DEL HURACÁN

Ha llegado el momento de observar más de cerca Alemania, el terreno intermedio entre el mundo soviético y el liberal, que todos observaban con atención en la década de 1930. ¿Podría ser el modelo económico que se estaba probando en el laboratorio nazi aquel en el que lograsen converger los sistemas económicos del futuro? Antes de abordar este tema, deberíamos preguntarnos cuál era el clima intelectual al final de la República de Weimar. No deberíamos plantear esta cuestión en abstracto sino, por el contrario, haciendo referencia a un subconjunto específico de la elite culta: quienes pensaban que la política social podía aplicarse mejor dentro de un marco nacionalista y dirigista. Fueron estos pensadores los que, al menos en un comienzo, mostraron simpatía por el nuevo régimen.

En 1927, Werner Sombart publicó el tercero y último volumen de su obra

maestra, *El capitalismo moderno*, dedicada a la era del «alto capitalismo», que abarca el periodo transcurrido entre la Revolución industrial y la Primera Guerra Mundial. El volumen trata asimismo, si bien de manera más incompleta, sobre el advenimiento de una nueva fase en el periodo de entreguerras, llamada «capitalismo tardío». Concluye con un capítulo acerca de la vida económica del futuro[68]. En él, Sombart, tras recordar los sensacionales errores predictivos cometidos por pensadores anteriores, desde Tocqueville hasta Marx y su propio mentor, Gustav Schmoller, advertía que debemos mantener el análisis de los hechos sociales muy separado de nuestros propios deseos. Sostenía también que no resulta fácil predecir el futuro, pero sí es más fácil adivinar lo que no va a ocurrir. Quienes predijeron el dominio indiscutible de un único sistema económico se equivocaron; la historia demostraba que siempre habían coexistido varios sistemas, diferentes en poder y extensión. Incluso debía desecharse que las revoluciones provocaran cambios duraderos. Las revoluciones, pensaba, pueden destruir el orden existente, como había ocurrido recientemente en Rusia, pero no dan como resultado sistemas económicos nuevos, puesto que estos son producto de cambios lentos y graduales. De manera similar, consideraba fantasioso el supuesto de que pudiera efectuarse un retorno a formas económicas precapitalistas. Era decididamente antihistórico, para Sombart, imaginar que la humanidad abandonara la tecnología moderna. ¿Y en cuanto al agotamiento de los recursos naturales? En referencia a una conversación que había mantenido con Max Weber, y su viejo adagio de que el capitalismo industrial acabaría cuando la última tonelada de hierro se fundiera con la última tonelada de carbón, Sombart objetaba que después del carbón vendrían el petróleo, la energía hidroeléctrica, la energía mareomotriz y la energía solar[69].

Para el futuro, por lo tanto, preveía la coexistencia del capitalismo con otros sistemas económicos. El capitalismo iba a ser transformado por restricciones e intervenciones cada vez más fuertes impuestas por las autoridades. Cambiaría en cierto sentido su alma (en este aspecto coincidía con Weber), perdiendo el impulso original, el «impulso faustiano», para confiar a cambio en la rutina burocrática. De los tres ingredientes que constituían el capitalismo –racionalismo, impulso adquisitivo e individualismo– solo el primero se impondría a largo plazo. El proceso de objetivación de la empresa y la despersonalización *(Vergeistung)* de su propiedad, así como la búsqueda de economías de escala y otras formas de eficiencia productiva presentes ya en el capitalismo tardío, continuarían en el siglo XX. En este punto un movimiento natural utilizada por el Estado sería el de «embotellar» el capitalismo, como se hace con un buen vino, y dirigirlo hacia sus fines. Pero si la planificación económica tenía que marcar el destino del capitalismo occidental y el socialismo soviético ¿no se perdería gradualmente la diferencia entre ambos regímenes? La respuesta de Sombart no da lugar a dudas: «Tendremos que acostumbrarnos gradualmente, sin embargo, a la idea de que la diferencia entre un capitalismo estabilizado y regulado, por una parte, y un socialismo mecanizado y convencional, por otra, no es muy grande; y de que para el destino de las personas y su cultura carece de importancia práctica que la economía se organice de manera capitalista o socialista. Lo que importa es lo siguiente: el modo de funcionamiento en los dos casos es el mismo; en ambos, toda la economía se asienta sobre la base de la despersonalización»[70].

Otro aspecto interesante de este escrito es la predicción de que el capitalismo no seguiría siendo durante demasiado tiempo un fenómeno exclusivamente occidental. Cuando las naciones asiáticas y africanas se liberasen del yugo del colonialismo y el imperialismo, pensaba Sombart, probablemente sintetizarían los valores tradicionales de sus culturas con los elementos del sistema del que habían formado parte de manera involuntaria. Lo que esta síntesis produciría «será un constructo que portará algunos rasgos del capitalismo europeo-americano; en sus elementos esenciales, sin embargo, será completamente distinto del nuestro, al sostenerse sobre bases completamente distintas»[71]. Esta anticipación corresponde a la filosofía del historicismo alemán: que toda formación social en la historia humana es única e irrepetible. Hay que admitir, de hecho, que Sombart supo ver bien qué ocurriría de hecho muchos años después en lugares como el este asiático.

En conjunto, la posición de Sombart respecto al capitalismo está en línea con ideas más generales acerca de la decadencia de la civilización occidental bastante extendidas en la Alemania de entreguerras. En el centro de estas ideas –expresadas en lenguaje casi poético en una obra famosa de Oswald Spengler– figuraba la convicción de que la democracia liberal y la cultura racionalista de la Ilustración habían agotado a esas alturas su ciclo vital[72]. Si algo precipitó los tonos de un debate que hasta entonces había permanecido en la especulación académica, fue el Gran Desplome. En una atmósfera dominada aún por la ira ante la humillación que supuso el Tratado de Versalles, grupos como el Tatkreis –un círculo *völkisch* conservador que se reunió en torno a la revista *Die Tat* (La acción)– aprovecharon este estado de ánimo para hacer propaganda contra la frágil República de Weimar. En la República veían el caballo de Troya por el cual el liberalismo y la cultura comercial estaban corrompiendo Alemania, para dejar que las potencias atlánticas la esclavizaran. Había que reconstruir el Estado alemán desde sus cimientos. Si clásicos como Hegel y Nietzsche, y autores contemporáneos como Edgar Julius Jung, Carl Schmitt y Othmar Spann eran, para estos «revolucionarios conservadores», el modelo a seguir en el campo de las ciencias políticas, el camino a la salvación económica era la vieja receta del «Estado comercial cerrado» propuesta por J. G. Fichte, es decir, la autosuficiencia nacional defendida mediante una estrategia neomercantilista coherente. Solo mediante la autarquía y el repudio de la deuda, sostenían, se liberaría Alemania del control al que la sometía la dependencia financiera respecto a Reino Unido, Francia y Estados Unidos. Tras la toma del poder por parte de los nazis, el Tatkreis se disolvió. Algunos miembros del movimiento consideraron que habían cumplido su misión y se afiliaron al Partido Nazi. Otros fueron perseguidos por los nazis, perdieron la vida, o se hundieron en el anonimato.

En círculos como este se interpretó (de manera similar a la izquierda radical) la llegada de la Gran Depresión como señal de que la decadencia del sistema capitalista se estaba acelerando. En 1931, Ferdinand Zimmermann, director de *Die Tat*, publicó bajo el pseudónimo de Ferdinand Fried un libro sobre este tema que se volvió muy popular entre los lectores de la clase media alemana y de otras partes[73]. En la introducción a la versión italiana, el editor recordó las palabras de Benito Mussolini: «El verano pasado, el presidente X, jefe de uno de los países más poderosos del mundo, me dijo que la crisis en la que estamos ahora

envueltos era del mismo tipo que las precedentes, y que pasaría con rapidez. A mi entender, […] es algo más trascendental, una crisis del sistema capitalista. Todo el sistema está en juego»[74]. Zimmerman, alumno de Sombart, era bastante culto, a pesar de carecer del rigor necesario para desarrollar un tema tan exigente. Los signos del fin inminente del capitalismo identificados por él eran el agotamiento del progreso tecnológico, el estancamiento demográfico de los países desarrollados, la supresión de la competencia interna y del libre comercio, la transformación del espíritu empresarial en burocracia, y la importancia creciente del Estado. Como Keynes, cuyo nombre aparece en las páginas del libro, Zimmermann creía que el final del capitalismo no conduciría a niveles inferiores de prosperidad sino a la transición de una economía «dinámica», cuyo objetivo es la generación de necesidades, a una «estática», dedicada a satisfacer necesidades, y en la que la política ajustaría cuentas con la economía.

Como observaba Isaiah Berlin en un informe para la editorial Faber & Faber, la única tesis original del libro es la afirmación, infundada, de que la era de las invenciones y las innovaciones industriales había llegado a su fin. Las afirmaciones acerca de «la muerte del individualismo, el crecimiento de la producción en masa, el colectivismo», así como la conclusión de que «dado que de todas formas se está imponiendo el colectivismo, sería recomendable tratarlo con eficiencia y justicia, haciéndolo pasar de trust-colectivismo a propiedad estatal de los medios de producción», aparecen en docenas de obras distintas[75]. Lo mismo puede decirse de la exhortación a romper las cadenas del sometimiento financiero, y acerca del reconocimiento de un destino especial de Alemania para guiar la lucha por la liberación: baste pensar en la defensa de un «socialismo alemán» planteada en esos años por el propio Sombart[76]. Pero, de nuevo, no confundió la predicción con la recomendación política, el análisis de la realidad con sus deseos.

¿ES PERDURABLE EL «CAPITALISMO» NAZI?

Tras el ascenso de Hitler a la cancillería en 1933, otro grupo de intelectuales alemanes –muchos de los cuales se vieron obligados a emigrar por razones ideológicas o raciales– empezó a plantearse un tipo de pregunta distinto. En primer lugar, se preguntaron por la extraña naturaleza del sistema económico y social nazi. Después, cuánto podía durar dicho sistema. Estas preocupaciones eran fundamentales para la Escuela de Fráncfort en su exilio estadounidense. En el Instituto de Investigación Social, que se trasladó a la ciudad de Nueva York, pensadores como Max Horkheimer, Friedrich Pollock y Franz Neumann participaron durante la guerra en un acalorado debate. Y en él participó también Hilferding, que, perseguido por la Gestapo, andaba huyendo por Europa[77].

Para describir el híbrido nazi, Pollock desarrolló en 1941 el tipo ideal de «capitalismo de Estado» (el término en sí era anterior, databa al menos de Bujarin)[78]. Era una formación diferente tanto del capitalismo competitivo de la era liberal como del capitalismo monopolista que se había establecido desde finales del siglo XIX. Al mismo tiempo, tampoco era socialismo, con independencia de que este término significara el objetivo ideal indicado por Marx

o el socialismo real de la Unión Soviética, porque en el capitalismo de Estado había propiedad y beneficios privados, y había mercado. Ni siquiera era un retorno a formaciones precapitalistas, porque se basaba en el triunfo de la racionalidad y la técnica. El capitalismo de Estado estaba configurado en todos los aspectos como «un orden nuevo». ¿Qué lo hacía, entonces, tan radicalmente distinto del sistema anterior? Una primera respuesta es que las características heredadas del pasado habían cambiado de función. El mercado, por ejemplo, se había convertido en un mero mecanismo distributivo: ya no constituía «el volante de la producción». Los precios no servían de señales. De manera similar, los beneficios ya no funcionaban como incentivos capaces de guiar los flujos de capitales[79].

Otro elemento de discontinuidad era la pérdida sustancial de significado experimentada por conceptos como la propiedad y la iniciativa privadas. En el capitalismo, ya fuera competitivo o monopolista, los productores eran libres de tomar sus propias decisiones de inversión y uso de recursos. Es cierto que, en el capitalismo monopolista, los accionistas minoritarios sucumbían ante la gerencia, pero el control permanecía en manos privadas. En el capitalismo de Estado, por el contrario, hasta los accionistas más grandes carecían de poder. Y los altos directivos tampoco podían tomar decisión alguna sin la bendición del Partido Nazi y su aparato. La asignación de los factores de producción la decidía centralmente el largo brazo del Estado. El Estado, a través de la planificación, decidía qué producir, cómo producirlo, en qué invertir y en qué no. El espacio para la toma de decisiones privada se redujo al mínimo en nombre de un interés superior. Esta primacía de la política afectó al funcionamiento de la sociedad. Riqueza y propiedades dejaron de ser los principales determinantes de la posición social de los individuos. Importaba mucho más la proximidad a las palancas del poder de decisión. El nazismo representaba, como escribió Peter Drucker por esos años, «el final del hombre económico»[80].

El hecho es que este sistema garantizaba la estabilidad económica y social. El manejo centralizado de la economía había eliminado las fluctuaciones cíclicas y el desperdicio de recursos, alcanzando el pleno empleo. Los problemas económicos se habían reducido, de ese modo, a problemas políticos o problemas de administración. Podría decirse incluso que «en el capitalismo de Estado la economía como ciencia social ha(bía) perdido su objeto». Pollock se declaró incapaz de descubrir ningún factor que pudiera conducir al desempleo, al estancamiento, a la sobreproducción, a la sobreinversión o a la regresión en el desarrollo técnico. Para funcionar, dicho sistema solo necesitaba un suministro constante de materias primas. Esto lo llevó a creer que el capitalismo de Estado estaba libre de contradicciones internas y tendía, por lo tanto, a ser estable. Solo podía flaquear en caso de que se produjeran diferencias de interés dentro de la clase dominante o de hundimiento debido a la derrota de Alemania en la Segunda Guerra Mundial; circunstancias políticas y militares, no económicas[81]. Pero lo que le importaba realmente a Pollock era resaltar el potencial de la planificación si se situara en un orden democrático. Su sueño era ver el capitalismo de Estado resucitar tras la guerra y convertirse en fórmula para garantizar la prosperidad y la justicia social en el mundo libre.

En un ensayo titulado «El Estado autoritario», Max Horkheimer, que aceptaba

sustancialmente las ideas de Pollock, llegaba a conclusiones más matizadas y se mostraba más cauto en sus esperanzas para el futuro. Hasta la perspectiva de una transformación democrática del capitalismo de Estado, como sustituto de una revolución proletaria que en ese momento parecía imposible, le provocaba escepticismo. El camino al infierno estaba cubierto de buenas intenciones. Si hasta el noble ideal del socialismo había sufrido una degeneración monstruosa en el régimen de «estatismo integral» de Stalin ¿qué cambios aberrantes podía experimentar el nuevo «capitalismo»? Y el establecimiento definitivo de este sistema tampoco le parecía un resultado inevitable de la historia. Solo una historia deshumanizada, que «no cumpla su destino humano», podría avanzar sobre vías ya trazadas. En su lenguaje característicamente esotérico, Horkheimer advertía de que aventurarse en predicciones de este tipo «reconoce solo la dimensión del ciclo de progreso y regresión; no tiene en cuenta la intervención activa de los hombres»[82].

Había además quienes cuestionaban incluso la base de la teoría del capitalismo de Estado. Pero los críticos de este tipo ideal estaban a su vez divididos en todo, excepto en el hecho de que la expresión «capitalismo de Estado» les pareciera una contradicción terminológica. Algunos, como Franz Neumann, consideraban que la tesis de Pollock era un intermedio entre una apuesta y un producto de la falsa conciencia. Neumann no se unió al Instituto de Investigación Social hasta finales de la década de 1930, pero pronto se encontró marginado. Reacio a asumir la dialéctica radical de la Escuela, su marxismo parecía demasiado ortodoxo, y ciertamente su franqueza no ayudaba[83]. En *Behemoth* (1942) rechazaba de plano la interpretación del orden social y económico nazi efectuada por Pollock. En su opinión, la economía privada no estaba a merced del Estado; por el contrario, era el Estado el que estaba esclavizado por grandes grupos de interés privados. En este sentido, la economía nazi era esencialmente capitalista y su evolución estaba en perfecta continuidad con la fase monopolista. La política económica, señalaba Neumann, estaba condicionada por los intereses de un puñado de familias y sus cárteles: los Flick, los Quandt, los Wolff, que adquirieron suficiente poder como para eclipsar a las viejas dinastías de la industria alemana, impulsoras del ascenso de Hitler. De esto se deducía que el capitalismo de estilo fascista no escapaba de las contradicciones del capitalismo común y corriente. Sería de esperar por lo tanto que, con independencia del resultado de la guerra, a largo plazo emergiesen antagonismos entre opresores y oprimidos. El efecto de la propaganda política no podía durar eternamente: su carácter mágico chocaba con la racionalidad de la producción industrial y con la organización de la sociedad[84].

La crítica de Hilferding adoptó el punto de vista contrario, puesto que la categoría de capitalismo de Estado no le parecía suficientemente radical. Prefería usar la expresión «economía del Estado totalitario», sosteniendo que los regímenes fascistas de Alemania e Italia se parecían cada vez más al modelo de economía planificada de la Unión Soviética. Hilferding no cuestionaba que pudiera observarse un nuevo orden en estos países. En todo caso, iba más lejos al afirmar que este orden, aun sin ser socialista, era a esas alturas completamente poscapitalista. Su crítica no iba dirigida ni siquiera contra Pollock sino contra los trotskistas ortodoxos que, para denunciar la naturaleza perversa de la URSS de

Stalin, insistían en retratarla como un «Estado obrero degenerado» que solo podía recaer en el capitalismo o evolucionar, tras una nueva revolución, hacia un Estado propiamente socialista. «El sectario marxista», escribió Hilferding, «no logra captar la idea de que, habiendo alcanzado su independencia, el poder del Estado actual está desplegando su enorme fuerza de acuerdo con leyes propias, sometiendo a las fuerzas sociales y obligándolas a servir a sus fines durante un periodo de tiempo breve o prolongado»[85]. La economía del Estado totalitario de Hilferding se sumaba así al ya rico repertorio de tipos ideales producido por los teóricos de la convergencia, aunque se acercaba significativamente más a la tesis del «colectivismo burocrático».

LOS VALORES CONTRAPRODUCENTES DE LA SOCIEDAD CAPITALISTA

También el *New Deal* tenía sus enemigos, y algunos llegaron a sostener que era el culpable de los problemas del capitalismo estadounidense, al tiempo que restaban importancia a la crisis que lo había precedido. Entre ellos se encontraba Joseph Schumpeter, economista de Harvard. Schumpeter opinaba que las políticas de Roosevelt habían convertido en depresión lo que originalmente era una contracción típica del ciclo empresarial. Pero la depresión no era la amenaza que pendía sobre el futuro del capitalismo. La amenaza provenía de la *cultura* de la que el *New Deal* era expresión. A comienzos de la década de 1940, Schumpeter aparecía como un hombre infeliz. No solo lo mortificaba terriblemente el hecho de verse eclipsado por el prestigio creciente de Keynes. Sentía que había sobrevivido a su tiempo, que pertenecía a un mundo ya inexistente. Burgués nacido en Austria, educado en los valores de la elite de los Habsburgo, el suyo era un mundo liberal conservador[86].

En *Capitalismo, socialismo y democracia* (1942), Schumpeter dejó claro que no serían las crisis periódicas las que pondrían fin al capitalismo. Dichas crisis formaban parte de la saludable dinámica de «destrucción creativa» en un sistema regido por la innovación. Aparte de los altibajos del ciclo empresarial, sostenía él, el capitalismo mostraba cierta estabilidad. Con independencia de quién gane o quién pierda en una fase determinada del ciclo, lo que importa finalmente es la tendencia, y esta apuntaba a un aumento de los niveles de vida, lo cual constituye una ganancia neta para la sociedad. Y tampoco constituía una debilidad la estructura de monopolio del nuevo capitalismo, que había sustituido al modelo competitivo. Era producto de un proceso evolutivo natural, pero no afectaba al funcionamiento del sistema; ni a su capacidad de innovar ni a su capacidad de producir beneficios. En cuanto al estado estacionario predicho por Mill y Keynes, que Schumpeter reetiquetó como la «desaparición de las oportunidades de inversión», no estaba realmente en el horizonte. Él confiaba en que «a medida que se alcanzan niveles de vida más elevados, estas necesidades se dilatan automáticamente y surgen o se crean otras nuevas»[87].

Lo que preocupaba a Schumpeter, por el contrario, al menos desde mediados de la década de 1920, hasta el punto de hacerle creer que el capitalismo tenía los

días contados, era la inestabilidad social. Las contradicciones estaban todas en la superestructura: «A pesar de ser económicamente estable, y de estar incluso aumentando su estabilidad, el capitalismo crea mediante la racionalización de la mente humana una mentalidad y un estilo de vida incompatibles con sus propias condiciones, motivos e instituciones sociales fundamentales, y será transformado, aunque no por necesidad económica y probablemente incluso a costa de cierto sacrificio del bienestar económico, en un orden de cosas que será meramente cuestión de gusto y terminología denominar, o no, socialismo»[88]. Irónicamente, el debilitamiento de las condiciones sociales y culturales favorables al capitalismo era consecuencia del éxito económico de este. Dicho éxito estaba conduciendo al agotamiento de la función del empresario, y a su pérdida de prestigio; a la destrucción de los estratos sociales que habían protegido el desarrollo del capitalismo; y al trastorno del marco institucional sobre el que descansaba. Pero Schumpeter apuntaba en especial a la creciente hostilidad de los intelectuales hacia los valores capitalistas[89]. Merece la pena analizar cada uno de estos cambios.

La «mecanización del progreso» había convertido al empresario en algo superfluo. La innovación de la industria moderna no podía ya basarse en golpes de ingenio erráticos de los individuos. Estaba en manos de equipos de especialistas en investigación y desarrollo, y procedía de acuerdo con patrones predecibles. Innovar no significaba ya romper el molde, sino participar en una rutina ampliamente aceptada, incorporada a la lógica de funcionamiento del sistema. Si el capitalismo inicial debía buena parte de su dinamismo a la desviación de sus protagonistas y a la capacidad de estos para desafiar a la sociedad, esta desviación se había perdido. Pero el problema, para Schumpeter, era aún mayor. La pérdida de prestigio del empresario se reflejaba en un debilitamiento de la burguesía como grupo social y en su transformación progresiva en una clase de oficinistas. Debemos observar que este vínculo automático entre el agotamiento de la función empresarial y el debilitamiento de la burguesía parece un poco apresurado. Schumpeter daba por sentado que la burguesía suscitaba respeto por virtud de su capacidad heroica de innovar, y no porque personificase el valor supremo de las sociedades occidentales modernas basadas en el logro, el de la adquisición de riqueza. Si definimos la burguesía por la renta y no por la función, el «ejecutivo» y el «gerente» del capitalismo gerencial parecerán indiscutiblemente burgueses. ¿No seguían representando modelos de rol para las clases medias bajas? Tal vez la capacidad de la burguesía para contribuir al progreso tecnológico hubiera disminuido; pero tras dos siglos de dominio, sus valores habían sido abundantemente absorbidos por la sociedad.

El capitalismo, observaba Schumpeter, se construyó sobre los cimientos de la sociedad feudal. Lejos de ser la enemiga de la burguesía, la aristocracia la había acompañado en su ascenso, proporcionando un marco político conducente al desarrollo de actividades empresariales. Asimismo, bajo la protección benevolente de dicha aristocracia, habían seguido existiendo disposiciones especiales para quienes no lograban seguir el ritmo de los cambios económicos: como los sistemas tradicionales de cuidado en las aldeas y el gremio de artesanos. Pero ambas condiciones faltaban en el capitalismo tardío. La burguesía pensaba ahora que podía gobernarse por sí misma, sin el conocimiento político de la

aristocracia. Esto, en opinión de Schumpeter, era un engaño peligroso, tanto más para Estados Unidos, que había nacido con forma de república burguesa. Cierto, observaba, que «el industrial y el comerciante, en la medida en la que son empresarios, también desempeñan una función de liderazgo. Pero el liderazgo económico de este tipo no se extiende fácilmente […] al liderazgo de las naciones». El burgués, concluía es «racionalista y carece de heroicidad» y «el mercado bursátil es un pobre sustituto del Santo Grial»[90]. A este respecto, por una parte, Schumpeter generalizaba en exceso la experiencia histórica británica de «simbiosis activa» entre aristocracia y burguesía, que en muchos aspectos le parecía una condición ideal. Por otra, ofrecía una caricatura de la burguesía estadounidense de entreguerras, incapaz de defender sus intereses contra el avance del colectivismo. En cuanto a la suposición de que la aristocracia debe necesariamente garantizar la paz social, parece difícil reconciliarla con la aparición, a finales del siglo XIX, de las instituciones de política social moderna en los países industrializados. Estas instituciones debían compensar a las víctimas del capitalismo y, al mismo tiempo, eliminar los obstáculos sociales para permitir que este siguiera desarrollándose.

El tercer problema resaltado por Schumpeter era que el capitalismo tendía a destruir el marco institucional que lo sostenía, cuyos dos pilares principales eran la propiedad de los medios de producción y la libertad de contratación. La propiedad en una gran corporación estaba tan dispersa que esta parecía no pertenecer a nadie. Nadie se comportaba como propietario. Ni los directivos, a quienes, más que los beneficios de la empresa, les interesaba maximizar sus remuneraciones, y que por lo tanto entraban a menudo en conflicto con los accionistas. Ni a los pequeños accionistas, para quienes las acciones representaban una fuente menor de ingresos. Tenían una mentalidad oportunista de pequeños ahorradores. Su exclusión de los procesos de toma de decisiones los hacía mostrarse críticos con la corporación e incluso hostiles al capitalismo en sí. Todo lo que quedaba eran los grandes accionistas, acerca de los cuales Schumpeter mostraba un cierto escepticismo. Ni siquiera ellos desempeñaban, o poseían, «las funciones y las actitudes de un propietario». La libertad de contratación, entendida como libertad de establecer acuerdos basados en una «elección individual entre un número indefinido de posibilidades», tendía también a desaparecer en un entorno empresarial en el que empresas gigantescas se enfrentaban a los intereses de otras empresas gigantescas o de las masas de obreros. El contrato se volvió «estereotipado, carente de individualidad, impersonal y burocratizado»[91]. La consternación de Schumpeter ante estos cambios es comprensible, pero la posterior financiarización del capitalismo demostraría que «la propiedad desmaterializada, privada de funciones y absentista» puede ser tan efectiva como la propiedad material y personal, incluso para perpetuar la estructura jerárquica de la sociedad capitalista. Quizá no inspire «lealtad moral», ¿pero realmente el capitalismo tiene que ser moralmente reverenciado y respetado para prosperar?

El cuarto y último factor que se creía que amenazaba la supervivencia del capitalismo era la hostilidad de intelectuales que daban voz al descontento social. Si Schumpeter tomó prestada de Sombart la imagen del capitalismo entendido como un proceso de destrucción creativa, debió a Weber la idea de que el

desarrollo histórico de dicho capitalismo había ido acompañado de una racionalización de la conducta humana. Mientras que para Weber este era un vínculo de correlación, y no concernía específicamente a la investigación intelectual, Schumpeter lo simplificaba y sostenía que, a partir del Renacimiento, la «civilización del capitalismo» había potenciado el crecimiento del espíritu racionalista –un espíritu que llevaba miles de años existiendo en estado latente– en el arte, la ciencia y la tecnología modernos. La llegada del capitalismo no solo había convertido «la unidad de dinero en una herramienta de cálculo racional del coste-beneficio», sino que sobre todo había creado cosas tales como «el libro más barato, el periódico o el folleto baratos, junto con la ampliación del público», y favorecido la formación de una «opinión pública anónima» y con libertad para expresarse. En este clima liberal, los intelectuales prosperaron. Su número se multiplicó tras la expansión insólita de la educación superior en el periodo del capitalismo tardío. Pero muchos de ellos estaban destinados a seguir desempleados o realizar un trabajo insatisfactorio. Este es el punto en el que Schumpeter introduce su sociología del intelectual. Los intelectuales, que ya tendían a mirar por encima del hombro a la sociedad, atacaban al capitalismo por considerarlo la causa de sus frustraciones. Se aliaban con las burocracias (que nunca habían perdido por completo su mentalidad precapitalista), asesoraban a los políticos y escribían discursos de partido. Sus ideas acabaron influyendo en políticas públicas que se volvieron «un impedimento grave» para el funcionamiento del «motor capitalista». La nefasta influencia de los intelectuales ayudó aún en mayor medida a «estimular, energizar, verbalizar y organizar» el movimiento obrero, proporcionándole «teorías y lemas»[92]. Visto en retrospectiva, podemos decir con seguridad que Schumpeter sobreestimó la influencia de los intelectuales en la política y en la sociedad, estableciendo de nuevo una generalización excesiva a partir de los años de Roosevelt. Es bien sabido que Estados Unidos carece de una fuerte tradición intelectual pública, y de hecho la historia de sus intelectuales es la de una retirada progresiva a la torre de marfil[93]. Los pensadores públicos de Estados Unidos nunca han suscitado mucho respeto. En contraste, abundan los ejemplos de directores gerentes ampliamente idealizados. Esto se debe a que la sociedad estadounidense se basa en un profundo antiintelectualismo, cuyos orígenes fueron diseccionados eficazmente por Richard Hofstadter en un estudio clásico[94]. Pero incluso en Europa, donde los intelectuales solían disfrutar de un prestigio indiscutible, ciertamente el periodo de entreguerras no ofrecía terreno fértil para el ejercicio de la libertad de pensamiento.

A finales de 1949, pocos días antes de su muerte repentina, Schumpeter pronunció una conferencia ante la Asociación Económica Americana en Nueva York titulada «La marcha hacia el socialismo». Después de reafirmar, a beneficio de los presentes, que no defendía el socialismo, y que tampoco pretendía analizar sus méritos, introdujo un elemento de cautela acerca del futuro. Schumpeter quería dejar claro que no «profetizo» ni predigo [el socialismo]. Toda predicción es profecía extracientífica que intenta hacer algo más que diagnosticar tendencias observables y declarar cuáles serían los resultados si estas tendencias funcionaran de acuerdo con su lógica. En sí mismo, esto no equivale a pronóstico o predicción, porque pueden intervenir factores externos al rango de observación

elegido que impidan la consumación; porque [...] las tendencias observables, incluso aunque se les permita funcionar, pueden ser compatibles con más de un resultado; y porque las tendencias existentes, batallando con las resistencias, pueden no funcionar por completo[95].

Pero concluyó su discurso con las siguientes palabras: «Marx se equivocaba en su diagnóstico acerca de la forma en la que se vendría abajo la sociedad capitalista; no se equivocó en la predicción de que esta acabaría por venirse abajo»[96]. La tentación de dedicarse al pronóstico social demostró ser nuevamente invencible.

LA ÚLTIMA ADVERTENCIA DE CASANDRA

Durante la noche oscura de la guerra, otra pesadilla atormentó a las mentes conservadoras, a saber, que la planificación conduciría al totalitarismo. Esta premonición siniestra se sustenta en una interpretación que no considera el fascismo como una alternativa al socialismo sino como una expresión de él. Esta era, por lo tanto, otra variante de la teoría de la convergencia. La presentación más eficaz la hallamos en un libro de 1944 escrito por el economista libertario Friedrich Hayek, también austriaco. Atemorizado por el hecho de que un adalid de la economía liberal como Reino Unido, que se había convertido en su nuevo hogar, hiciera un uso masivo de la planificación para sostener el esfuerzo militar, Hayek advirtió a los británicos de que se estaban introduciendo en un «camino hacia la servidumbre»[97]. Sostenía que una nación no tiene que ser moralmente corrupta para volverse como Alemania. El paso de la planificación al totalitarismo es más corto de lo que pudiera pensarse, ya que la supresión del mercado conduce antes o después a la destrucción de la libertad. Reino Unido tenía aún tiempo de cambiar de rumbo, pero debía actuar con rapidez. Es evidente que, para sostener una tesis tan drástica, hay que ver en el mercado algo más que un mecanismo de asignación. De hecho, el mercado es para Hayek el principio regulador de la sociedad. Es el origen y el garante de su ley moral. Para prevenir objeciones pragmáticas, puso especial empeño en refutar la idea de que el progreso tecnológico convertía la planificación en una opción inevitable. La competencia del mercado dentro de un marco racional de normas, explicaba, seguía siendo la manera más eficiente de organizar incluso una economía muy avanzada. Cuanto mayor es la complejidad de la economía, menos capaz es el planificador de gestionar la información requerida.

En 1947, Karl Polanyi abordó la cuestión de la libertad en una economía planificada en el ensayo titulado «Nuestra obsoleta mentalidad de mercado». A la opinión manifestada por Hayek de que las libertades, al ser producto de la economía de mercado, están destinadas a evaporarse con la desaparición de esta, él respondió que no tenía por qué ser así. La prueba estaba en que, durante la guerra, Estados Unidos y Gran Bretaña habían seguido siendo democracias incluso en tiempos de gestión macroeconómica generalizada. Y Polanyi tampoco se mostró amable con Burnham y similares, que para él cultivaban el ideal de control tecnocrático sobre la sociedad propio de «un mundo feliz». Reiteró el argumento planteado por Orwell de que confundían el deseo de que «toda la

sociedad se ajustara más íntimamente al sistema económico» con una consecuencia inevitable de los cambios económicos que se estaban dando[98]. No, la planificación económica no tenía por qué ir necesariamente de la mano de la gerencialización de la sociedad. Polanyi estaba convencido de que en una sociedad compleja había espacio para la libertad y la democracia, y que el ejercicio de ambas se realizaría en el manejo público de la economía. Por supuesto, la libertad que tenía en mente no es la condición de poder hacer lo que cada cual desee de acuerdo con los medios económicos de los que disponga. Ese era un desfasado e inaceptable concepto decimonónico. Expandir las libertades significaba para él poner al mayor número posible de personas en posición de disfrutar de la seguridad material ofrecida por el progreso económico. En este sentido, como él señalaba, «la regulación y el control pueden lograr la libertad no solo para unos cuantos, sino para todos»[99].

En resumen, en el periodo inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, Polanyi pensó que había llegado el momento de poner fin a la anomalía que se había producido un siglo antes con el nacimiento del capitalismo industrial, cuando las máquinas se habían impuesto a los seres humanos, el trabajo se había convertido en una mercancía y la economía se había impuesto a la sociedad a la que supuestamente debía servir. Tenía razón al considerar que el manejo público de la economía podía efectuarse también en un contexto democrático, como de hecho ocurrió en buena parte del mundo occidental en la segunda mitad del siglo XX.

1G. Orwell, *Animal Farm: A Fairy Story* [1945], Londres, 1989.

2K. Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* [1944], Boston, 2001, p. 248 [ed. cast.: *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico,* Barcelona, 2016].

3W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, vol. 3, *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Múnich, 1927, t. I, p. xii.

4Se puede obtener un extracto de la tesis tradicional en P. Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Londres, 1976 [ed. cast.: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, 1979].

5G. Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* [1923], trad. R. Livingstone, Cambridge, 1971 [ed. cast.: *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista*, Madrid, 2021].

6Un estudio a este respecto es el de M. C. Howard y J. E. King, *A History of Marxian Economics*, vol. 1, Princeton, Nueva Jersey, 1989, pp. 269 y ss. Respecto a los marxistas austriacos, véase William M. Johnston, *The Austrian Mind: An Intellectual and Social History, 1848-1938*, Berkeley, 1972, pp. 99 y ss.

7O. Bauer, *Der Weg zum Sozialismus*, Berlín, 1919.

8K. Renner, «Problems of Marxism», en T. Bottomore y P. Goode (eds.), *AustroMarxism*, Oxford, 1978, p. 93.

9N. Bukharin, *Imperialism and World Economy* [1917], Londres, 1929, p. 157 [ed. cast.: N. Bujarin, *La economía mundial y el capitalismo*, París, 1969, p. 143].

10L. Trotsky, *The Bolsheviks and World Peace* [1914], intr. L. Steffens, Nueva York, 1918, pp. 21-22 [ed. cast.: *La guerra y la Internacional*, en (https://www.marxists.org/ espanol/ trotsky/1910s/1914-guerra.htm)].

11*Ibid.,* p. 237.

12Rosa Luxemburg, *The Crisis in the German Social-Democracy: The "Junius" Pamphlet* [1916], Nueva York, 1919, p. 18 [ed. cast.: Rosa Luxemburg, *La crisis de la socialdemocracia*, Madrid, 2017, p. 28].

13Véase M. Salvadori, *Karl Kautsky and the Socialist Revolution, 1880-1938*, trad. J. Rothschild, Londres, 1990, caps. 5-6.

14K. Kautsky, «Der Imperialismus», *Die Neue Zeit,* 11 de septiembre de 1914, pp. 909 (cursivas eliminadas), 921.

15V. I. Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* [1917], trad. Y. Sdobnikov, en *Collected Works*, vol. 22, Moscú, 1964, pp. 266-267, 271 [ed. cast.: *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, Madrid, 2016, pp. 54, 57].

16V. I. Lenin, *The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky* [1918], trad. J. Riordan, en *Collected Works*, vol. 28, Moscú, 1965, pp. 227-325 [ed. cast.: *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2007].

17D. Sassoon, *One Hundred Years of Socialism: the West European Left in the Twentieth Century*, Londres, 2010, p. 53 [ed. cast.: *Cien años de socialismo*, Barcelona, 2001, p. 80].

18Véase R. Breitman, *German Socialism and Weimar Democracy*, Chapel Hill, 1981; D. F. Crew, «A Social Republic? Social Democrats, Communists, and the Weimar Welfare State, 1919 to 1933», en D. E. Barclay y E. D. Weitz (eds.), *Between Reform and Revolution: German Socialism and Communism from 1840 to 1990*, Nueva York, 1998, pp. 223-249; J. Lewis, *Fascism and the Working Class in Austria, 1918-1934: The Failure of Labour in the First Republic*, Oxford, 1991.

19Probablemente el análisis crítico más profundo sobre el debate sea el de E. Altvater, «La crisi del 1929 e il dibattito marxista sulla teoría della crisi», en E. J. Hobsbawm *et al.* (eds.), *Storia del marxismo* vol. 3, t. 2, *Il marxismo nell'età della Terza Internazionale: Dalla crisi del '29 al XX Congresso*, Turín, 1981, pp. 341-388. Un estudio amplio en inglés es el de M. C. Howard y J. E. King, *A History of Marxian Economics*, vol. 2, Princeton, Nueva Jersey, 1992, pp. 3-23. La reconstrucción que hace F. R. Hansen, *The Breakdown of Capitalism: A History of the Idea in Western Marxism, 1883-1983*, Londres, 1985, pp. 83 y ss, centrada principalmente en Estados Unidos, ofrece inter- pretaciones interesantes, pero es muy desigual y fragmentaria.

20P. M. Sweezy [1942], *The Theory of Capitalist Development*, Londres, 1946, p. 208 [ed. cast.: *Teoría del desarrollo capitalista,* México-Buenos Aires-Madrid, 1979, p. 230].

21L. Trotsky, «The Death Agony of Capitalism and the Tasks of the Fourth International» [1938], en *The Transitional Program for Socialist Revolution*, Nueva York, 1977, p. 146 [ed. cast.: «La agonía del capitalismo y las tareas de la IV Internacional», en

22H. Grossmann, *The Law of Accumulation and Breakdown of the Capitalist System* [1929], trad. J. Banaji, Londres, 1992. M. C. Howard y J. E. King, *op. cit.,* p. 329, afirman que el libro, que fue ampliamente debatido en su momento, solo recibió dos reseñas favorables.

23Respecto a Kautsky, véase M. Salvadori, *op. cit.,* pp. 343-347; respecto a Hilferding, véase W. Smaldone, *Confronting Hitler: German Social Democrats in Defense of the Weimar Republic, 1929-1933*, Lanham, Maryland, 2009, pp. 72-73, 87-88; F. Naphtali, *Wirtschaftskrise und Arbeitslosigkeit*, Berlín, 1930.

24El concepto de «capitalismo organizado» lo desarrolló Rudolf Hilferding en «Probleme der Zeit», *Die Gesellschaft* 1(1), 1924, pp. 1-17, aunque existe un uso anterior del término datado en 1915 (compárese la introducción de Tom Bottomore a T. Bottomore y P. Goode [eds.], *op. cit.,* p. 25).

25Respecto a la «democracia económica», consúltese nuevamente *ibid.,* y la elaboración de F. Naphtali en *Wirtschaftsdemokratie: Ihr Wesen, Weg und Ziel*, Berlín, 1928.

26W. Smaldone, *op. cit.,* pp. 89-94.

27O. Bauer, *Zwischen zwei Weltkriegen? Die Krise der Weltwirtschaft, der Demokratie und des Sozialismus*, Bratislava, 1936.

28K. K. Patel, *The New Deal: A Global History*, Princeton, Nueva Jersey, 2016, ofrece un análisis comparativo.

29Algo a lo que se refirió en *Zwischen zwei Weltkriegen?* como «socialismo integral». El contenido de esta fórmula es un tanto vago y se basa en sus esperanzas anhelantes de alcanzar una síntesis nueva entre la cultura democrática occidental y el igualitarismo de estilo soviético. Compárese con E. Czerwińska-Schupp, *Otto Bauer, 1881-1938: Thinker and Politician*, trad. M. Zurowski, Leiden, 2017, pp. 201 y ss.

30M. Dobb, *Political Economy and Capitalism: Some Essays on Economic Tradition* [1937], Londres, 1946, pp. 121, 121n.

31F. Sternberg, *Der Niedergang des Deutschen Kapitalismus*, Berlín, 1932.

32N. Moszkowska, *Zur Kritik moderner Krisentheorien*, Praga, 1935.

33N. Moszkowska, *Zur Dynamik des Spätkapitalismus*, Zúrich, 1943.

34L. Corey, *The Decline of American Capitalism*, Nueva York, 1934, pp. 13, 45-46, 42.

35J. V. Stalin, «Report to the Seventeenth Party Congress on the Work of the Central Committee of the C.P.S.U.(B.), January 26, 1934», en *Works*, vol. 13, Moscú, 1954, pp. 290-297; E. Varga, *The Great Crisis and Its Political Consequences: Economics and Politics, 1928-1934* [1935], Nueva York, 1974.

36Respecto al marco intelectual de la socialdemocracia sueca, y a las diferencias importantes entre esta y su homóloga alemana, véase, por ejemplo, S. Berman, *The Social Democratic Moment: Ideas and Politics in the Making of Interwar Europe*, Cambridge, Mass., 1998, pp. 48-51.

37W. Korpi, *The Working Class in Welfare Capitalism: Work, Unions and Politics in Sweden*, Londres, 1978, pp. 80 y ss.

38Véase T. Tilton, *The Political Theory of Swedish Social Democracy: Through the Welfare State to Socialism*, Oxford, 1990, p. 46; F. Sejersted, *The Age of Social Democracy: Norway and Sweden in the Twentieth Century,* Princeton, Nueva Jersey, 2011, pp. 166-169; M. Kragh, «The "Wigforss Connection": The Stockholm School vs. Keynes Debate Revisited», *European Journal of the History of Economic Thought* 21, 4 (2014), pp. 635-663.

39La bibliografía sobre Keynes y su círculo es tan abundante que resulta imposible mencionar aquí ninguna obra relacionada con aspectos específicos. Para una introducción concisa a la vida y a las ideas de Keynes véanse D. E. Moggridge, *Maynard Keynes: An Economist's Biography*, Londres, 1992; R. Skidelsky, *John Maynard Keynes, 18831946: Economist, Philosopher, Statesman*, Nueva York, 2005 [ed. cast.: *Keynes*, Barcelona, 2015]. Respecto a la evolución de las ideas económicas keynesianas, véanse J. E. King, *A History of Post Keynesian Economics since 1936*, Cheltenham, Reino Unido, 2002 [ed. cast.: *Historia de la economía poskeynesiana desde 1936*, Madrid, 2009]; L. L. Pasinetti, *Keynes and the Cambridge Keynesians: A «Revolution in Economics» to Be Accomplished*, Cambridge, 2007, partes 1 y 2.

40J. M. Keynes [1936], *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Londres, 1973 [ed. cast.: *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, México, 1997].

41Véase P. A. Hall (ed.), *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism across Nations*, Princeton, Nueva Jersey, 1989; L. L. Pasinetti y B. Schefold (eds.), *The Impact of Keynes on Economics in the 20th Century*, Cheltenham, Reino Unido, 1999.

42R. Skidelsky, *John Maynard Keynes*, vol. 2, *The Economist as Saviour, 1920-37*, Londres, 1992, p. 234.

43J. M. Keynes, «Economic Possibilities for our Grandchildren» [1930], en *Essays in Persuasion*, Londres, 1972, p. 321 [ed. cast.: «Las posibilidades económicas de nuestros nietos», en

Las posibilidades económicas de nuestros nietos. Siete ensayos de persuasión, Madrid, 2015, p. 113].

44*Ibid.,* p. 329 [ed. cast.: pp. 123-124].

45R. Skidelsky, *op. cit.,* vol. 2, pp. 234, 237.

46S. Freud, «Character and Anal Eroticism» [1908], en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. y trad. J. Strachey, vol. 9, Londres, 1959, pp. 167-176.

47J. M. Keynes, «Einstein» [1926], en *Essays in Biography*, cit., p. 383. Compárese con «Economic Possibilities for our Grandchildren», cit., p. 330.

48J. M. Keynes, «My Early Beliefs» [1938], en *Essays in Biography*, Londres, 1972, pp. 433-451 [ed. cast.: «Mis primeras creencias», incluido en *Dos recuerdos*, Barcelona, 2006].

49Véase A. Banfield, «Cambridge Bloomsbury», en V. Rosner (ed.), *The Cambridge Companion to the Bloomsbury Group*, Cambridge, 2014, pp. 33-54

50J. M. Keynes, «The End of Laissez-Faire» [1926], en *Essays in Persuasion*, cit., pp. 287-288 [ed. cast.: «El fin del *laissez-faire*», en *Las posibilidades económicas de nuestros nietos. Siete ensayos de persuasión*, cit.].

51J. M. Keynes, *The General Theory*, cit., p. 373, véanse también pp. 358 y ss. [ed. cast.: *Teoría general*, cit., pp. 329, 318 y ss.].

52J. M. Keynes, «A Short View of Russia» (1925), en *Essays in Persuasion*, cit., pp. 253-271 [ed. cast.: «Breve panorama de Rusia», en *Las posibilidades económicas de nuestros nietos. Siete ensayos de persuasión*, cit.].

53G. S. Becker y Luis Rayo, «Why Keynes Underestimated Consumption and Overestimated Leisure for the Long Run», en L. Pecchi y G. Piga (eds.), *Revisiting Keynes: Economic Possibilities for Our Grandchildren*, Cambridge, Mass., 2008, p. 181. En I. Palacios-Huerta (ed.), *In 100 Years: Leading Economists Predict the Future*, Cambridge, Mass., 2013, pueden encontrarse más ejemplos de este tipo.

54J. E. Stiglitz, «Toward a General Theory of Consumerism: Reflections on Keynes's *Economic Possiblities for Our Grandchildren*, en L. Pecchi y G. Piga (eds.), *op. cit.,* pp. 41-85.

55R. Skidelsky y E. Skidelsky, *How Much Is Enough? Money and the Good Life*, Londres, 2012, p. 40 [ed. cast.: *¿Cuánto es suficiente?*, Barcelona, 2012].

56J. Beckert, *Imagined Futures: Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*, Cambridge, Mass., 2016.

57La opinión de Hilferding sobre el capital financiero y su posterior «Probleme der Zeit» ya se han analizado. Walther Rathenau presentó el análisis sobre los cambios en la estructura de propiedad de las grandes empresas en *Die neue Wirtschaft*, Berlín, 1918.

58T. Veblen, *The Engineers and the Price System*, Nueva York, 1921, pp. 138 y ss.

59A. A. Berle y G. C. Means, *The Modern Corporation and Private Property* [1932], New Brunswick, Nueva Jersey, 1991, p. 8.

60*Ibid.,* liii («Preface to the First Edition», escrito por Berle).

61J. M. Keynes, «The End of Laissez-Faire», cit., pp. 289, 290, 294 [ed. cast.: pp. 164, 166, 171].

62Véase A. Westoby, «The Strange Tale of Bruno R.: Between Trotsky and Burnham», *Survey* 28(4), 1984, pp. 38-66.

63B. R[izzi], *La bureaucratisation du monde*, París, 1939. En castellano está más ampliamente disponible una traducción parcial posterior, *La burocratización del mundo*, Barcelona, 1980.

64J. Burnham, *The Managerial Revolution: What Is Happening in the World*, Nueva York, 1941.

65L. Trotsky, «A Petty-Bourgeois Opposition in the Socialist Workers Party (December 15, 1939» [1942], en *In Defense of Marxism*, Nueva York, 1995, p. 122 [ed. cast.: «Una oposición

pequeñoburguesa en el Partido Socialista Obrero (SWP), en

66L. Trotsky, «A Letter to James P. Cannon (September 12, 1939)», en *ibid.,* pp. 45-46 [ed. cast.: «Carta a James P. Cannon», disponible en espanol/trotsky/1930s/12_09_39.htm)]. El argumento de que el de Stalin era un Estado obrero «deformado» o «degenerado» apareció en *The Revolution Betrayed: What Is the Soviet Union and Where Is It Going?* [1937], Nueva York, 1972 [ed. cast.: *La revolución traicionada*, Madrid, 2001].

67G. Orwell, «Second Thoughts on James Burnham» (1946), en *The Collected Essays, Journalism and Letters*, vol. 4, *In Front of Your Nose, 1945-1950,* ed. S. Orwell e I. Angus, Nueva York, 1968, pp. 162, 176.

68W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, vol. 3, t. 2, pp. 1008-1022. Las citas que siguen se han tomado de la traducción al inglés de «The Economic Life of the Future» incluido en N. Stehr y R. Grundmann (eds.), *Economic Life in the Modern Age*, New Brunswick, Nueva Jersey, 2001, pp. 247-262.

69W. Sombart, «The Economic Life of the Future», cit., pp. 249-250.

70*Ibid.,* p. 256 (eliminadas cursivas).

71*Ibid.,* p. 254.

72O. Spengler, *The Decline of the West* [1918-1922], trad. C. F. Atkinson, 2 vols., Nueva York, 1926-1928.

73F. Fried, *Das Ende des Kapitalismus*, Jena, 1931. En 1932 se publicaron traducciones al francés y al italiano. En 1935 se publicó en Chile una edición en castellano. Respecto al Círculo de *Tat,* véase Walter Struve, *Elites against Democracy: Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890-1933*, Princeton, Nueva Jersey, 1973, pp. 353-356.

74V. Bompiani, «Nota dell'Editore», en F. Fried, *La fine del capitalismo*, trad. A. Treves, Milán, 1932, p. 7. La declaración de Mussolini corresponde a una entrevista concedida en marzo-abril de 1932; véase E. Ludwig, *Talks with Mussolini*, trad. E. Paul y C. Paul, Boston, 1933, p. 146.

75I. Berlin, «To Geoffrey Faber, 4 January 1832», en *Letters, 1928-1946*, ed. H. Hardy, Cambridge, 2004, p. 639.

76Véase W. Sombart, *Die Zukunft des Kapitalismus*, Berlin-Charlottenburg, 1932, y *A New Social Philosophy* [1934], trad. K. F. Geiser, Princeton, Nueva Jersey, 1937.

77Para poner en contexto este debate, véase W. D. Jones, *The Lost Debate: German Socialist Intellectuals and Totalitarianism*, Urbana, 1999, pp. 129 y ss.

78F. Pollock, «State Capitalism: Its Possibilities and Limitations» (1941), en A. Arato y E. Gebhardt (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader*, Nueva York, 1982, pp. 71-94; «Is National Socialism a New Order?», *Studies in Philosophy and Social Science* 9(3) (1941), pp. 440-455. Sobre los orígenes de la expresión, véase M. C. Howard y J. E. King, «"State Capitalism" in the Soviet Union», *History of Economics Review* 34(1) (2001), p. 112.

79F. Pollock, «Is National Socialism a New Order?», en A. Arato y E. Gebhardt (eds.), *op. cit.,* p. 445.

80P. F. Drucker, *The End of Economic Man: A Study of the New Totalitarianism*, Londres, 1939. Una opinión similar fue la expresada por Frank Munk en *The Economics of Force*, Nueva York, 1940.

81F. Pollock, «State Capitalism», cit., pp. 87, 88-90; «Is National Socialism a New Order?», en A. Arato y E. Gebhardt (eds.), *op. cit.,* p. 454.

82M. Horkheimer, «The Authoritarian State» [1942], en A. Arato y E. Gebhardt (eds.), *op. cit.,* p. 117.

83Respecto a las relaciones problemáticas entre Neumann y la Escuela de Fráncfort, véase M. Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social*

Research, 1923-1950, Berkeley, 1973, pp. 144 y ss [ed. cast.: *La imaginación dialéctica: Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, 1989]; R. Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, trad. M. Robertson, Cambridge, Mass., 1994, pp. 223 y ss [ed. cast.: *La Escuela de Fráncfort*, México, 2011].

84F. Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*, Londres, 1942, pp. 181 y ss, 237-239, 385.

85R. Hilferding, «State Capitalism or Totalitarian State Economy» (1940), *Modern Review* 1 (1947), p. 270.

86Un buen perfil biográfico e intelectual es el de R. Swedberg, *Schumpeter: A Biography*, Princeton, Nueva Jersey, 1991.

87J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* [1942], Londres, 2010, p. 116.

88J. A. Schumpeter, «The Instability of Capitalism», *Economic Journal*, 38(3) (1928), pp. 385-386.

89J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, cit., pp. 116-138.

90*Ibid.,* p. 122.

91*Ibid.,* p. 126.

92*Ibid.,* pp. 109, 133, 137-138.

93R. Jacoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*, Nueva York, 1987.

94R. Hofstadter, *Anti-intellectualism in American Life*, Nueva York, 1963.

95J. A. Schumpeter, «The March into Socialism», en *Capitalism, Socialism and Democracy*, cit., p. 376.

96*Ibid.,* p. 384.

97F. A. Hayek, *The Road to Serfdom*, Londres, 1944 [ed. cast.: *Camino de servidumbre*, Madrid, 2011].

98K. Polanyi, «Our Obsolete Market Mentality: Civilization Must Find a New Thought Pattern», *Commentary* 3, febrero de 1947, p. 117.

99K. Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* [1944], Boston, 2001, p. 265 [ed. cast.: *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, 1989, p. 400].

3. Las esperanzas traicionadas

Las dos décadas que siguieron al final de la Segunda Guerra Mundial contemplaron un insólito periodo de paz social y prosperidad. Las políticas keynesianas de pleno empleo parecían haber apartado de manera indefinida el riesgo de que se produjeran nuevas crisis. El capitalismo ya no parecía amenazador, porque se pensaba que por fin estaba asegurado y amansado. Podía coexistir armoniosamente con la clase obrera e incluso mejorar su nivel de vida. Este cambio de perspectiva estaba estrechamente asociado con el triunfo de la socialdemocracia, que promovió el compromiso histórico entre capital y trabajo. Desde Escandinavia hasta Reino Unido, los arquitectos socialdemócratas, blandiendo el evangelio de la ilustración, se dispusieron a construir la buena sociedad como una utopía realista y racional. Incluso Estados Unidos, siempre reacio a librar la guerra contra la desigualdad, experimentó en la década de 1960 una expansión de los programas de bienestar social.

En este contexto, el especular acerca del final del capitalismo se veía en el mejor de los casos como un esfuerzo desperdiciado, y en el peor, como un pasatiempo patético. Como explicaba Gunnar Myrdal, uno de los organizadores del Estado del bienestar, el atractivo de la revolución se había desvanecido en el momento en el que los gobiernos habían implantado «políticas públicas coordinadas, con [...] consecuencias de tanto alance que lograron poner gradualmente la economía de un país a funcionar de acuerdo con los intereses mayoritarios de todos [...] los ciudadanos». Las limitaciones fundamentales de Marx radicaban en su determinismo, que le impidió entender las potencialidades de la planificación económica. Al igual que los pensadores liberales clásicos eran prisioneros de una obsesión por el orden natural, Marx estaba atrapado en una visión teleológica del desarrollo histórico, cargada de «preconcepciones metafísicas». Por contraste, la planificación era «un ejercicio de concepción no determinista de la historia». Su éxito demostraba que, dentro de las restricciones planteadas por las condiciones y las fuerzas existentes, los humanos podían «cambiar la realidad de acuerdo con el diseño [que ellos quisieran darle]». Como tal, la planificación refutaba la existencia de leyes del movimiento del capitalismo ineludibles[1].

Pero, aun en medio de este idilio, el campo de los optimistas sociales estaba atravesado por corrientes críticas. Estas resaltaban el mecanismo central por el cual el capitalismo se aseguraba su propia supervivencia: la manipulación de la sociedad para inducir nuevas necesidades. La síntesis más famosa de esta tesis es tal vez la del economista John Kenneth Galbraith. En *La sociedad opulenta*, hacía referencia a la «maquinaria» de mercadotecnia y publicidad «para la creación de demanda de consumo»[2]. El espectro de la sobreproducción, en otro tiempo leitmotiv del marxismo inicial, volvía a acechar a Occidente en una era de abundancia abrumadora, suscitando la crítica radical de Paul Sweezy y los teóricos modernos del subconsumo. Y estos autores tampoco dejaron pasar por alto que la creciente confianza que los programas de redistribución de la renta ponían en el crecimiento económico se estaba volviendo una dependencia

peligrosa[3].

Hasta aquí el análisis más económico. La Escuela de Fráncfort desarrolló, por su parte, una crítica filosófica más amplia a la sociedad tardocapitalista. El tema central de esta crítica era que el capitalismo, al descansar sobre la racionalidad instrumental, había puesto a los seres humanos al servicio de las necesidades de la producción. Una vez eliminados los fines de la conciencia individual, la existencia humana empezó a girar en torno a la eficiencia de los medios. El conocimiento se reducía a la técnica; y la verdad, a la utilidad. Pero, dado que nadie se preguntaba ya por el significado, cualquier posibilidad de cuestionar el sistema estaba excluida. El funcionamiento de la «industria cultural» era paradigmático del eclipse de la razón moderna. «La violencia de la sociedad industrial», escribían Theodor Adorno y Max Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, «actúa en los hombres de una vez para siempre. […] Inevitablemente cada manifestación particular de la industria cultural hace de los hombres aquello en lo que dicha industria en su totalidad los ha convertido»[4]. Basadas en la observación de la cultura de masas en el Estados Unidos de entreguerras, estas reflexiones sobre la transformación del arte en negocio se centraban en la estrategia por la cual el capitalismo ejercía su control sobre la sociedad, modelando los gustos y la conducta de su material humano. La supuesta democratización de la experiencia estética y su difusión en los medios de comunicación eran de hecho formas de «engaño masivo» más profundas que la publicidad. El pseudoarte de las películas de Hollywood y la música popular iba dirigido a producir consumidores sumisos y obedientes. Y los nuevos medios de comunicación, como el cine, la radio y más tarde la televisión, fomentaban la recepción pasiva. Servían al capitalismo al igual que habían servido al fascismo. Si el capitalismo podía contar con medios tan poderosos para reproducirse y perpetuarse, es comprensible que los teóricos críticos se mostraran fundamentalmente escépticos acerca de la posibilidad de romper las cadenas que imponía. Lo que para los optimistas sociales eran razones para la esperanza, para los pesimistas se convertían en razones para la desesperación. Tómese, por ejemplo, la planificación económica. También tenía su lado oscuro. Como vimos en el capítulo 2, Horkheimer temía que el capitalismo de Estado nazi pudiera convertirse en modelo para la futura gobernanza económica[5]. Veinticinco años después, Herbert Marcuse llamó de nuevo a juicio al Estado por implementar un «Estado del bienestar mediante la guerra», que él consideraba un régimen igualmente opresivo[6]. Una comparación tan osada apuntaba a la naturaleza ambigua de la participación del Estado en la vida económica de una sociedad democrática. La aparente benevolencia de Estados Unidos hacia la clase obrera chocaba con sus fuertes instintos imperialistas y ocultaba su complicidad en las nuevas formas de opresión ejercidas por el capitalismo organizado. Incluso en su propio país, aunque no siempre planteando una amenaza directa para las libertades civiles, la máquina capitalista estatal ponía invariablemente en riesgo la realización de los individuos y la plena expresión de sus personalidades.

Así, la nueva sociedad capitalista se presentaba como una «sociedad administrada». En este punto, las opiniones desde dentro y fuera de la Escuela de Fráncfort convergían. En esta sociedad, el conflicto de clases estaba institucionalizado y manejado por el Estado mediante la política de relaciones

industriales, es decir, mediante la legislación, los sindicatos, las negociaciones, los acuerdos, la negociación colectiva, etcétera. Al igual que un partido de fútbol, todo se hacía de acuerdo con las reglas del juego limpio. Pero, además de debilitar las predicciones de Marx, ¿no volvía esto obsoleta la categoría de la explotación en sí misma? Esta pregunta tenía dos respuestas posibles. Algunos pensadores sociales, como Ralf Dahrendorf, respondían afirmativamente. La teoría marxiana había quedado anclada en el siglo XIX, mientras que el capitalismo había cambiado. Lo que definía el capitalismo no era una determinada estructura de las relaciones de propiedad sino, por el contrario, sus relaciones de autoridad distintivas. Dahrendorf se refería, en consecuencia, a la sociedad industrial de la década de 1950 como una «sociedad poscapitalista», en la que los propietarios de los medios de producción habían perdido el «control efectivo» de estos[7]. Los profetas de la fatalidad podían bajar sus plumas y los revolucionarios sus banderas.

Pero otros estaban llegando a la conclusión opuesta. La naturaleza antagonista del capitalismo no había desaparecido en absoluto. Las contradicciones y la inestabilidad del sistema estaban operando meramente en un plano distinto. Ya no afectaban a la relación entre capital y trabajo (que, al menos en Europa, había dejado de ser una relación entre individuos privados). El conflicto se daba ahora dentro del Estado, el «Estado capitalista». Hizo falta tiempo, sin embargo, para que se adquiriera conciencia de ello. Tuvieron que acaecer tres grandes sucesos: las protestas sociales de la década de 1960, la ralentización del crecimiento, y la crisis energética de la década de 1970. Dichos acontecimientos tuvieron lugar en el transcurso de unos pocos años pero, como chispas de un fuego enfurecido, carbonizaron las raíces del optimismo de posguerra.

Los últimos años de la década de 1960 marcaron en todas partes el retorno y la exacerbación del conflicto de clases. Esto no solo se manifestó en las fábricas, donde se multiplicaron las huelgas, sino también en las universidades. El movimiento estudiantil, que comenzó con una sentada convocada en Berkeley en septiembre de 1964, aterrizó en Europa entre 1966 y 1967. Las manifestaciones en las universidades de Berlín y Nanterre se superpusieron a una oleada de huelgas en las fábricas francesas. En el invierno y en la primavera de 1968, el movimiento se extendió a la costa este de Estados Unidos y a Italia. Las protestas culminaron con los sucesos de mayo en Francia, que condujeron a la disolución de la Asamblea Nacional y a la convocatoria de elecciones anticipadas. Las tensiones escalaron ocasionalmente, volviéndose violentas. El sociólogo Alain Touraine, que efectuó un análisis de las protestas en tiempo real, observaba que la ruptura de mayo de 1968 no era una revolución ni un intento de hacerse con el poder. «Sin embargo, ha destruido la ilusión de vivir en una sociedad reconciliada consigo misma gracias al crecimiento y a la prosperidad. Ha sustituido el castillo de naipes del bien común y la racionalidad social por la realidad de las contradicciones y los enfrentamientos sociales. Ha reinventado […] la lucha de clases»[8]. De Berkeley a Berlín, de París a Roma, los estudiantes luchaban contra el consumismo masivo, la comercialización de las relaciones humanas, la mercantilización de la sexualidad. Se culpó al sistema capitalista de provocar en el mundo disparidades entre centros y periferias. Las motivaciones contingentes de las protestas podían muy bien variar o ser específicas de cada

país. Así, los estudiantes estadounidenses simpatizaban con la población de Vietnam, que se resistía al imperialismo del gobierno estadounidense. Los estudiantes franceses se rebelaron contra las formas de poder arcaicas personalizadas por Charles de Gaulle con gritos como «Dix ans, ça suffit!» (¡Diez años bastan!). Sobre todo, 1968 representó un único movimiento transnacional, unificado por el objetivo común de renovar la sociedad.

En esos mismos años, el crecimiento económico se fue ralentizando, un fenómeno cada vez más perceptible en la década de 1970. Es revelador que, desde diversas posiciones ideológicas, las interpretaciones contemporáneas de las áridas estadísticas económicas reflejasen preocupaciones, premoniciones y miedos memorables. La conexión entre crecimiento y conflicto social, y entre crecimiento y finanzas públicas, es un ejemplo típico. Para algunos, el descenso de las tasas de crecimiento era producto de unas relaciones industriales cada vez más conflictivas. Las reivindicaciones por parte de los trabajadores de subidas salariales y de una ampliación de las prestaciones sociales habían causado una presión inflacionista, conduciendo finalmente a un deterioro de las finanzas públicas. Para otros, la ralentización del crecimiento era totalmente independiente de la esfera política. Estaba relacionada con cambios estructurales en la economía. La transición a la economía postindustrial estaba provocando un descenso de los incrementos de productividad en comparación con el periodo de posguerra, cuando reservas masivas de mano de obra habían fluido de la agricultura al sector secundario. Con la bajada de las tasas de crecimiento, tanto los ingresos fiscales como los márgenes para la política social habían disminuido. En consecuencia, en un lado habían emergido problemas presupuestarios; y en el otro, tensiones sociales. En retrospectiva, esta última interpretación parece más verosímil. Después de todo, el crecimiento no recuperó su impulso ni siquiera en la década de 1980, cuando ya se había superado la inflación y las finanzas públicas estaban sometidas al remedio drástico de la austeridad. Esto, por supuesto, no excluye la presencia de efectos de retroacción. En cierta medida, el estancamiento, la inflación, el conflicto social y la crisis fiscal podrían haber sido, al mismo tiempo, causas y efectos entre sí[9].

Por último, la ansiedad por el crecimiento estaba entremezclada con preocupaciones respecto a la escasez de recursos provocada por las sacudidas del petróleo en la década de 1970. No cabe duda de que la crisis energética contribuyó a la recesión y a la inflación galopante de esos años, empeorando sustancialmente el problema. Aunque las causas de las sacudidas fueran políticas –la Guerra árabeisraelí de 1973, y la Revolución iraní de 1979– atrajeron una atención generalizada hacia los límites medioambientales del crecimiento. Intelectuales, políticos y ciudadanos comprendieron de repente lo que los científicos ya sabían: que las reservas planetarias de fuentes energéticas y materias primas eran limitadas. Antes o después, incluso una sociedad hipertecnológica como la modelada por la Revolución industrial tendría que asumir una escasez permanente de mercancías. Lo que estaba en juego, sin embargo, era algo más que una adaptación resignada a estas restricciones ineludibles. El ascenso de una conciencia ecológica llevó a muchos a preguntarse si el crecimiento era sostenible desde otro punto de vista: el de la salud y la calidad de vida de los seres humanos y no humanos. Dejando a un lado el

entusiasmo por la riqueza de posguerra, ciertos hábitos tan estrechamente relacionados con el sistema capitalista –como el consumo y el desperdicio desenfrenados, la contaminación y la destrucción de la naturaleza– no eran ya subproductos aceptables del desarrollo. De ahí que, para Marcuse, «la dominación del hombre» se hubiera efectuado «mediante la dominación de la naturaleza», y por lo tanto la «liberación del hombre» debería producirse «mediante la liberación de la naturaleza»[10].

UNA NUEVA ECONOMÍA, UNA NUEVA SOCIEDAD ¿UN NUEVO MARX?

El periodo de posguerra fue un tiempo difícil para el marxismo. Si la supervivencia del capitalismo tras la Gran Depresión constituía un hecho incómodo, su expansión durante la Edad de Oro resultaba sencillamente bochornosa. Para el ala más progresista, explicar estas evoluciones implicaba el esfuerzo de revisar y, donde fuera necesario, podar las ramas muertas de la teoría de Marx. Por contraste, los situados en el lado ortodoxo de la valla se esforzaban por demostrar la compatibilidad entre doctrina y realidad. Y en cuanto entrevieron las primeras señales de crisis, se apresuraron a celebrar el fracaso del keynesianismo. Un buen ejemplo de esta actitud es *Marx y Keynes. Los límites de la economía mixta*, el voluminoso libro escrito por Paul Mattick en 1969. El engaño, decía el autor, había salido a la luz. La economía mixta no era el término medio ideal, el tan soñado modo de producción intermedio entre el capitalismo y el socialismo. El keynesianismo no era sino la muleta inestable del capitalismo[11].

Pero retrocedamos un poco y centrémonos en el momento –solo unos años antes– en el que el capitalismo aún parecía triunfante. En 1966, Paul Sweezy y Paul Baran sostenían, en *El capital monopolista*, que el crecimiento del monopolio había debilitado la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, propuesta por Marx. Al haber logrado imponer precios y contener costes, el capitalismo de las corporaciones gigantescas estaba, en gran medida, seguro contra potenciales crisis de producción. Lo que había sido incapaz de lograr, sin embargo, era evitar el riesgo de subconsumo. Ricardo y Marx habían restado importancia a este problema de «absorción de excedentes», considerando más probable que el sistema fuera incapaz de producir suficiente excedente como para mantener la acumulación. Los economistas neoclásicos no habían visto ningún problema, puesto que creían firmemente en la eficiencia de los mercados[12]. Pero si una lección podía sacarse de la riqueza de posguerra, era que la demanda se había convertido en el talón de Aquiles del capitalismo. La tendencia al estancamiento solo se estaba controlando mediante la creación de demanda de consumo y mediante el gasto público y militar, que conducía al denominado complejo militar-industrial[13].

A este respecto, el análisis neomarxista de Sweezy y Baran concurría sustancialmente con el de un liberal disidente como Galbraith. Las diferencias radican en el pronóstico. En el último capítulo de *The New Industrial State* (1967),

dedicado al futuro, volvió a salir el tema de la convergencia entre el capitalismo y el socialismo. La corporativización y la planificación se interpretaron como consecuencia inevitable del incesante cambio tecnológico, una fuerza que también actuaba en la Unión Soviética. La convergencia, sin embargo, ya no se observaba con aprensión, sino que se saludaba como «algo extremadamente afortunado». Como decía Galbraith: «Quienes hablan del abismo insuperable que separa el mundo libre del comunista, y la libre empresa del comunismo, están protegidos por una […] fe eclesiástica en que es inconcebible que la libre empresa, sea cual sea su evolución, llegue a parecerse al socialismo. Pero estas posiciones solo pueden sobrevivir a la evidencia por un tiempo. Solo el ideólogo más comprometido o el propagandista más ferviente pueden mantenerse firmes pese al sentimiento de que cada vez más gente los considera a ambos obsoletos»[14].

El optimismo de Galbraith estaba alimentado por la esperanza de que, una vez alcanzada la convergencia, los dos bloques abandonarían la carrera de armamentos y asumirían una coexistencia pacífica. Esta idea difícilmente sorprende, dada su biografía. Académico poco convencional, Galbraith fue asesor de John F. Kennedy y embajador en India. Estaba suficientemente cerca de la clase dirigente como para caminar por la fina línea entre la provocación y la prudencia. Sweezy y Baran, por el contrario, eran la antítesis de la diplomacia. La perspectiva desde la que describieron el capitalismo fue siempre la de la crítica radical. No solo no veían espacio para una transición espontánea al socialismo; seguían creyendo obstinadamente en la revolución. Aun así, comprendían que era improbable que la revolución se produjera en Occidente, ya que sus actores potenciales habían sido devorados por la lógica del capitalismo. Aparte de suponer una minoría de la población activa, «los obreros industriales», escribieron, «se han integrado en gran medida en el sistema a modo de consumidores y miembros de la sociedad ideológicamente condicionados». Las «víctimas especiales» del sistema eran claramente los desempleados y los inempleables, aquellos que no completaban la enseñanza, los ancianos indigentes, los habitantes de los guetos urbanos, pero constituían un grupo demasiado heterogéneo para desarrollar una conciencia de clase[15].

Era mucho más probable que la revolución empezase en la periferia meridional generada por la expansión del sistema mundial capitalista. Sweezy y Baran veían con buenos ojos las «victorias históricas» alcanzadas, desde la década de 1940, por los pueblos revolucionarios en Vietnam, China, Corea, Cuba y Argelia[16]. Preveían que este frente se ampliaría, obligando a Estados Unidos a involucrarse en un extenso esfuerzo contrarrevolucionario, que a la larga resultaría insostenible. Los costes económicos no serían el único problema, por supuesto. ¿Cuánto tiempo, se preguntaban Sweezy y Baran, soportarían los soldados y sus familias el sufrimiento físico y mental causado por el derramamiento de sangre constante? Era solo cuestión de tiempo que la sociedad estadounidense comprendiera también la irracionalidad de ese «sistema maligno y destructivo que mutila, oprime y deshonra a quienes viven en él». Sin embargo, advertían, «esto no ocurrirá dentro de cinco o diez años, quizá ni siquiera en el presente siglo: pocos grandes dramas históricos transcurren en un periodo de tiempo tan breve»[17].

Una refutación de la tesis de que el capitalismo monopolista eludía la tendencia decreciente de la tasa de ganancia la proporcionó Ernest Mandel en *El capitalismo tardío*. Tal vez las rentas tecnológicas permitieran durante un tiempo a los monopolios disfrutar de superbeneficios, pero estos, sostenía, no podían durar eternamente. A la larga, debido al funcionamiento de la competencia entre capitales, la tasa de ganancia de los sectores monopolistas tenía que ajustarse para equipararse a la de los sectores competitivos[18]. La intuición de Marx seguía siendo válida. Su cumplimiento se había retrasado debido a factores transitorios, pero había ya una nueva crisis a la vista. El capitalismo de posguerra, explicaba Mandel, pudo beneficiarse de una mezcla de circunstancias favorables –dependientes en parte de la reconstrucción y en parte de la industrialización de los países recién incorporados– que permitió volver a crear un ejército de reserva de trabajadores. Una sobreoferta de trabajo, a su vez, produjo el aumento de la tasa de explotación. El aumento de los salarios reales era inferior al de la productividad, mientras que el crecimiento de la intensidad de capital (la «composición orgánica» de Marx) no comprimía los beneficios. Estas circunstancias favorables, sin embargo, cesaron durante la década de 1960. A medida que disminuía la oferta de mano de obra, la ratio entre salarios y productividad se invertía y la tasa de plusvalor empezaba a declinar. En consecuencia, la tasa de ganancia empezaba a caer de nuevo. Los capitalistas reaccionaban a estos cambios negando a los trabajadores las concesiones que les habían hecho en las décadas de prosperidad. Al mismo tiempo, estaban acudiendo a los mercados del Tercer Mundo en busca de nuevas salidas para sus productos. Era, en resumen, una coyuntura en la que el conflicto social creciente en los países ricos coexistía con nuevas formas de imperialismo.

Esta fase reciente del desarrollo capitalista exigía una revisión de las categorías sociales. «Ahora se está formando», escribía Alain Touraine en 1969, «un nuevo tipo de sociedad»[19]. En esta sociedad, la explotación de los trabajadores en las fábricas no era la única fuente de acumulación y poder. Este último dependía cada vez más de la capacidad para controlar las grandes organizaciones que presidían la producción y el consumo. El conocimiento científico era clave para dicha capacidad. La nueva sociedad era una «sociedad programada», dirigida por una elite tecnocrática cuyo objetivo era su propia perpetuación. Su llegada –junto con el término «sociedad postindustrial» que acabó identificándola– ya había sido prefigurada por Daniel Bell a finales de la década de 1950. Y durante unos diez años los sociólogos se sintieron tentados de creer en que la centralidad de la ciencia dejaría poco espacio para la política. La vieja idea, planteada por Henri de Saint-Simon y Thorstein Veblen, de que la conducta racional y responsable de una clase de técnicos bien formados garantizaría la prosperidad y la paz social a generaciones futuras, había hallado nuevos simpatizantes[20]. Es decir, hasta que las llamas de la revuelta brillaron en el centro del sistema: la universidad.

Para Touraine, incluso en la sociedad del conocimiento, la producción de mercancías seguía desempeñando una función significativa, y las relaciones industriales no iban a ser pacíficas. Pero el conflicto se manifestaría principalmente en el ámbito del conocimiento. «La política», observaba, «ha penetrado en la universidad porque el conocimiento es un factor de producción»[21]. El conocimiento ya no se buscaba por sí mismo, sino que estaba

atrapado en la máquina capitalista y era valorado solo por su aportación a la cadena de valor. La universidad estaba siendo atacada porque, conscientemente o no, era cómplice de la clase dominante. Las ciencias sociales se estaban convirtiendo en herramientas del poder tecnocrático. Los resultados de la investigación académica en campos aplicados como la teoría organizativa, la mercadotecnia y la ciencia de las decisiones se estaban empleando para racionalizar y subyugar a la sociedad[22].

Al mismo tiempo que reveló que las ideologías y los conflictos sociales no habían desaparecido en la era postindustrial, el movimiento de 1968 demostró que la lucha de clases no solo podía dirigirse contra la propiedad capitalista y contra la apropiación privada de la ganancia. Por supuesto, el llamamiento a la autogestión de los trabajadores era una respuesta a la organización tecnocrática del trabajo. Sin embargo, Touraine recalcaba que la lucha de clases estaba también emergiendo en contextos tales como la vida urbana, el uso de los recursos y la educación, todos ellos situados fuera de la esfera productiva. De ahí los gritos de batalla de los manifestantes, en defensa de la capacidad de decidir y del derecho de la persona a mantenerse libre del condicionamiento y la manipulación. La exclusión social debía encararse a través de la participación. El acceso restringido a la educación superior, útil para la autoselección de las elites y para perpetuar los privilegios, debía ser sustituido por la educación universal y continua. El culto al «conocimiento útil» debía dejar paso al autoentendimiento de la sociedad como vehículo de liberación.

Touraine advertía de que no debía contemplarse el movimiento como una fuerza ajena a la sociedad capitalista, porque no era ni nostálgico ni retrógrado. No predicaba el regreso a formas de organización precapitalistas. Canalizaba, por el contrario, las nuevas contradicciones generadas por la penetración del capitalismo en esferas de la vida no económicas. Cuestionaba el control que el capitalismo ejercía sobre los hábitos, la vida familiar y sus roles, el medioambiente, e incluso sobre gustos y estados de ánimo. Eran «la sociedad en conjunto, y el hombre en todos los aspectos de su vida», los que se encontraban «inmersos en un proceso de cambio global»[23].

EL ESTRECHO CAMINO HACIA LA LIBERACIÓN

Entre los maestros de esta contracultura, es difícil hallar un intelectual más influyente que Herbert Marcuse. En *El hombre unidimensional*, publicado en 1964, presentaba su famosa opinión de que la sociedad industrial avanzada era una sociedad totalitaria[24]. Y no porque estuviera dominada por un Estado policial, sino porque estaba organizada en torno a la manipulación de las necesidades por parte de grupos de interés equipados con poderosos medios técnicos.

El aparato capitalista ejercía su control tanto sobre el tiempo de trabajo como sobre el tiempo libre. Los valores asociados con la producción y la distribución masivas ya no eran «introyectados» –lo que habría supuesto una autonomía mínima del sujeto respecto al modelo superpuesto– sino asimilados a través de un proceso de «mímesis». Como afirmaba Marcuse, «la gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad,

su casa, su equipo de cocina»[25]. Gran parte de las necesidades generadas por el capitalismo eran «necesidades falsas», es decir, necesidades artificiales, útiles para la «represión», o para perpetuar «el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia»[26]. La necesidad de divertirse y el deseo de adaptar el comportamiento propio al de otros y a la realidad manufacturada de los anuncios publicitarios eran ejemplos típicos de falsas necesidades.

No había contradicción entre ese sistema opresivo y el carácter democrático y liberal de las instituciones políticas. Para entender esta paradoja, Marcuse recurrió al concepto de «tolerancia represiva». Era un modelo de control social que permitía la disensión siempre que esta no amenazara seriamente los intereses del sistema. Al mismo tiempo, posibilitaba las peores prácticas de manipulación y subyugación de la conciencia individual[27]. De este modo, un sistema de producción y distribución totalitario podía coexistir con un sistema político basado en la división de poderes, la competencia entre partidos y la libertad de prensa y opinión. Una vez institucionalizados, los derechos y las libertades burgueses, que tan importantes habían sido en las primeras fases de la sociedad industrial, perdieron su contenido. La democracia se convirtió en pura forma. Dadas estas premisas, las perspectivas de revolución eran funestas. Sin duda, no podía pensarse en el proletariado como potencial actor revolucionario. El proletariado de comienzos de la década de 1960 era muy distinto del de los tiempos de Marx. Con las necesidades materiales satisfechas, adicto a los valores capitalistas, apaciguado por el Estado del bienestar, se contentaba, por el contrario, con aceptar su condición (quizá con gratitud). Como Sweezy y Baran, Marcuse solo lograba confiar en el subproletariado: «El sustrato de los proscritos y los “extraños”, los explotados y los perseguidos de otras razas y de otros colores», y los rechazados por el mercado de trabajo. Aun cuando estos marginados estuvieran excluidos del proceso capitalista, tanto de sus reglas como de sus recompensas, su vida estaba condicionada por el capitalismo. Aunque la Teoría Crítica se situaba de parte de esta gente desesperada y la ayudaba a desarrollar una conciencia revolucionaria, no podía predecir el resultado de su lucha: «sin sostener ninguna promesa, sin tener ningún éxito, sigue siendo negativa»[28].

Hacia el final de la década, el pesimismo de Marcuse fue apaciguándose. La evolución del movimiento por los derechos civiles, la oposición a la Guerra de Vietnam, las protestas estudiantiles que culminaron en la insurgencia de 1968, y las luchas de liberación nacional en América Latina le permitieron prever oportunidades concretas de que la humanidad dominara su propio destino. En la última fase de su vida, su principal preocupación fue la de diseñar una estrategia de liberación. Seguía convencido de que, para protegerse del fracaso, los estudiantes, los intelectuales y las minorías del Occidente rico debían unir fuerzas con la humanidad oprimida del Tercer Mundo. Hacía, sin embargo, dos puntualizaciones importantes. En primer lugar, estaba claro que los lemas de paz y amor utilizados por el movimiento hippie distaban mucho de constituir una respuesta creíble. La revolución necesitaba organización y coordinación, «contrainstituciones» y «contracuadros»; en una palabra, «racionalidad». Los revolucionarios necesitaban estar dispuestos a alcanzar un acuerdo con el sistema y luchar contra él desde dentro.

En segundo lugar, los marginados no eran ya los únicos descontentos con el capitalismo. Si bien el dicho marxiano de que «el capitalismo produce sus propios sepultureros» seguía siendo válido, Marcuse observaba que los rostros de dichos sepultureros «tal vez no coincidan con los de los condenados de la tierra»[29]. Se refería a la llegada de la sociedad nueva de la que hablaba Touraine. Y observaba que, al convertir toda la sociedad en «un enorme ejército de empleados asalariados», el capitalismo también estaba «ampliando la potencial base de masas para la revolución»[30]. Los trabajadores del conocimiento, incluidos investigadores, ingenieros y cuadros, constituían el nuevo proletariado. Estas «clases medias anteriormente independientes» y ahora convertidas en «sirvientes directos del capital», tenían todas sus necesidades materiales cubiertas, y sin embargo seguían siendo infelices. Era como si no se resignaran a la nueva función que el capitalismo les imponía. No aceptaban tener que abandonar la libertad de usar su inteligencia, que se estaba convirtiendo en una herramienta para la creación de plusvalor. Estas personas alienadas estaban experimentando *necesidades trascendentes* que no podían «satisfacerse sin abolir el modo de producción capitalista»[31].

Desde esta perspectiva, la transición al socialismo dejó de ser concebida como un cambio cuantitativo, es decir, como la extensión a toda la sociedad de la posibilidad de cubrir las necesidades básicas mediante una distribución más equitativa de los recursos, o de ampliar la gama de necesidad materiales que podían cubrirse. El nuevo concepto de revolución socialista era, por el contrario, un *salto cualitativo* que debía marcar «la ruptura con este universo». La revolución, escribió Marcuse,

> implica una transformación radical de las necesidades y aspiraciones en sí, tanto culturales como materiales; de la conciencia y de la sensibilidad; del procedimiento de trabajo en igual medida que del ocio. Esta transformación aparece en la lucha contra la fragmentación del trabajo, la necesidad y la productividad de actuaciones y mercancías ridículas, contra el burgués adquisitivo, contra la servidumbre disfrazada de tecnología, la privación disfrazada de buena vida, contra la contaminación como forma de vida. Las necesidades morales y estéticas se convierten en necesidades básicas y vitales, y conducen a nuevas relaciones entre los sexos, entre las generaciones, entre los hombres, las mujeres y la naturaleza. Se considera que la libertad deriva de algo arraigado en la satisfacción de estas necesidades, que son sensoriales, éticas y racionales al mismo tiempo[32].

Esta agenda política le fue confiada a la nueva izquierda. Dado que la represión de las necesidades estéticas y morales era el principal «vehículo de dominación» usado por el capitalismo, y el objetivo de su «contrarrevolución preventiva», la nueva izquierda debía ser, ante todo, una fuerza de liberación espiritual impulsada por intereses ecológicos, estéticos y morales. En cuanto al momento, Marcuse no albergaba ilusiones de una victoria rápida. El libro acaba con la profecía de que la revolución «será tarea de generaciones, y “la crisis final del capitalismo” tal vez tarde prácticamente un siglo»[33].

CONTRADICCIONES CULTURALES

Los mismos fenómenos observados por Marcuse estaban siendo vistos con otros ojos por Daniel Bell, un conservador cultural. En 1970, mientras finalizaba su estudio definitivo sobre la sociedad postindustrial, escribió un artículo provocativo para *The Public Interest,* la revista que dirigía junto a Irving Kristol. El artículo se convirtió en la pieza central de una recopilación publicada seis años después y titulada *Las contradicciones culturales del capitalismo*. En esta recopilación, Bell hacía referencia a la amenaza planteada al capitalismo estadounidense por la difusión de valores sociales que resaltaban un «apetito irrefrenable». Tal y como él explicaba: «Las contradicciones que veo en el capitalismo contemporáneo derivan [...] de la influencia del hedonismo, que se ha convertido en el valor predominante de nuestra sociedad»[34].

Si bien Bell afirmaba que ambos libros eran complementarios, y prácticamente contemporáneos, no se puede sino observar un asombroso cambio de tono entre ellos. *El advenimiento de la sociedad postindustrial* (1973) transmite una visión en conjunto benévola de los cambios que se están experimentando, y una perspectiva positiva respecto al futuro. La cuestión principal era que la tecnología y la codificación del conocimiento teórico estaban, al mismo tiempo que conducían la expansión de la economía de servicios, alterando para mejor la estratificación social, abriendo camino al dominio de los expertos. A quienes culpaban a Bell de haber concebido con excesiva ingenuidad un «proceso de crecimiento económico armonioso, dirigido por una "elite del conocimiento"», les respondía señalando la existencia de conflictos seccionales dentro de la clase intelectual y de fricciones potenciales entre la nueva clase científica y otros grupos sociales. Pero Tom Bottomore no se alejaba mucho de la verdad al escribir que Bell «no había concebido ningún conflicto social fundamental entre los que dominan la sociedad y los dominados»[35]. No es que Bell cambiara de idea a este respecto. En ninguna parte de *Las contradicciones culturales del capitalismo* hacía referencia al conflicto en estos términos. No obstante, la imagen del capitalismo que emergía de él es mucho menos pacífica. La explicación más obvia para esta discontinuidad procede del hecho de que ambos libros tardaron mucho en gestarse. Como hemos visto, Bell comenzó a desarrollar sus ideas sobre la sociedad postindustrial a finales de la década de 1950, mientras que la formulación más temprana de la tesis de las contradicciones culturales surgió una década más tarde. Si el primer libro refleja el espíritu de la edad de oro del capitalismo, el segundo capta de algún modo el nuevo estado de ánimo de finales de la década de 1960 y comienzos de la de 1970.

Para Bell, tanto los orígenes del capitalismo como los de sus contradicciones radicaban en la modernidad. Y el principio fundamental de la modernidad occidental era el individualismo. A finales del siglo XVI se produjo un «repudio a las instituciones», porque las personas dejaron de identificarse con sus grupos, gremios y ciudades. Al mismo tiempo, la Reforma trajo consigo el triunfo de la conciencia individual. La racionalidad instrumental del emprendedor burgués, que sustentaba la adquisición de riqueza y la movilidad social, encontró su

homólogo en valores generalizados que recompensaban el ahorro, la frugalidad y el trabajo intenso. Durante un tiempo, los instintos capitalistas y sus cimientos culturales lograron coexistir sin obstruirse unos a otros. «Estuvieron unidos históricamente para dar origen a una misma estructura de carácter, la del puritano y su vocación»[36]. Pero en el ámbito de la cultura, el individualismo comenzó gradualmente a significar la libertad del artista independiente, la libertad frente a mecenas y convencionalismos, y la rebelión contra las normas sociales. Bell, el moralista, situó el comienzo de la historia intelectual de esta divergencia en Lord Byron, pasando después por Baudelaire y Nietzsche, hasta llegar a Andy Warhol (¡o incluso Madonna y Derrida, como en su epílogo de 1996!). Blandió su potente pluma contra todo aquello que oliera a reacción antiburguesa, desde el Romanticismo al Pop Art o el posmodernismo, todos los cuales convergían en una orgía de pensamiento pervertido. Se mire como se mire, el punto final es el mismo: en el siglo XIX, la esfera económica y la cultural empezaron a separarse. Pero para que este cambio cultural produjera sus efectos, tenía que darse una transformación independiente en la esfera socioeconómica. De hecho, la degeneración de la expresión creativa reforzaba una crisis de valores intrínseca al capitalismo. A este respecto, el proceso de urbanización que comenzó en Estados Unidos durante la Edad Dorada *[Gilded Age],* y la transición al consumo masivo que la siguió fueron factores críticos. Las revoluciones tecnológicas potenciaron ambos cambios. Al acabar con el Estados Unidos de los pueblos pequeños, la urbanización destruyó el medio en el que habían prosperado las virtudes calvinistas. Era un entorno caracterizado por un control social fuerte, en el que las personas tenían cuidado de no gastar demasiado, contraer deudas era anatema para la mayoría y en el que la modestia y la represión sexual eran la norma. Era el mundo que Nathaniel Hawthorne describía ya en tiempo pasado a mediados del siglo XIX y del que Grant Wood pintó una imagen póstuma en 1930. Era la banalidad, tranquilizadora o inquietante dependiendo del punto de vista, de una pareja con una horquilla de labranza[37].

Junto con el crecimiento de las grandes ciudades, «turbulentas, cosmopolitas y pecadoras», la naciente sociedad de consumo ensalzaba «el gasto y las posesiones materiales» frente al «ahorro, la frugalidad, el autocontrol y la renuncia a los impulsos». La aplicación de la tecnología al transporte y a las comunicaciones aceleró el proceso de desintegración de los viejos valores, porque el automóvil, el cine y la radio estaban creando un espacio integrado, tanto físico como imaginativo. Con la aparición del consumo de masas en la década de 1920, se completó el proceso. Sin embargo, observa Bell, el factor más desestabilizante fue la introducción del crédito instantáneo. Con el pago a plazos primero, y las tarjetas de crédito después, ya no había que «ahorrar para poder comprar. […] Se hizo posible lograr gratificaciones inmediatas»[38]. Se estaba animando abiertamente a los consumidores, mediante una publicidad cada vez más seductora, a romper el tabú de la deuda. El endeudamiento para efectuar compras se presentaba bajo una luz nueva y positiva. La palabra «deuda» rara vez se mencionaba, oculta tras la expresión «comprar a crédito». La gratificación retrasada de los calvinistas había desaparecido para siempre. «La quiebra del sistema valorativo burgués tradicional» concluía Bell, «fue provocada por el

sistema económico burgués: por el mercado libre, para ser precisos. Esta es la fuente de la contradicción del capitalismo en la vida norteamericana»[39].

Pero si la crisis de los valores capitalistas había comenzado al menos cincuenta años antes –siendo, de hecho, uno de los temas del discurso sociológico de entreguerras– ¿por qué Bell no le prestó atención hasta finales de la década de 1960? Porque solo empezó a resultarle tan inquietante en torno a 1968. Para entonces, Bell veía en cada esquina hippies, intercambios de parejas y otros productos decadentes de una burguesía corrupta, consumidores compulsivos de un arte degenerado, cannabis y alucinógenos. Sentía que su peor pesadilla intelectual se hacía realidad: que la infección de la decadencia vanguardista, en otro tiempo limitada, se estaba extendiendo hasta el punto de debilitar todo el tejido social. Se estremecía ante la comprensión de que ideas en otro tiempo marginales de «"tontos" con licencia de la sociedad» como André Breton (que, en la década de 1930, quería convertir Notre Dame de París en una escuela sexual para vírgenes) permeaban los estratos sociales. Esto fue lo que lo llevó en último término a anunciar el fin de una civilización, la capitalista.

Desde un punto de vista teórico, la crisis del sistema de creencias que sostenía el capitalismo seguía sin explicarse. Bell no fue mucho más allá de proporcionar lo que parece una explicación a medida. Repitiendo las variables-pauta familiares de Talcott Parsons, sostenía que una «disyunción de ámbitos» había intervenido para separar la estructura tecnoeconómica de la cultura:

> La primera está regida por un principio económico definido en términos de eficiencia y racionalidad funcional [...]. La segunda es pródiga, promiscua, dominada por un humor antirracional, antiintelectual, en el que el yo es considerado la piedra de toque de los juicios culturales [...]. La estructura de carácter heredada del siglo XIX, con su exaltación de la autodisciplina, la gratificación postergada y las restricciones, aún responde a las exigencias de la estructura tecnoeconómica; pero choca violentamente con la cultura, donde tales valores burgueses han sido rechazados de plano, en parte, paradójicamente, por la acción del mismo sistema económico capitalista»[40].

Y este debilitamiento del carácter moral no solo hacía peligrar la capacidad del capitalismo para producir riqueza. En opinión de Bell, era también responsable de los problemas macroeconómicos experimentados en la década de 1970. El crecimiento económico no lograba seguir el ritmo de los frenéticos apetitos consumistas, alimentando así la espiral inflacionaria de precios y salarios[41].

¿Había alguna forma de salir de la crisis? De manera bastante sorprendente, *Las contradicciones culturales del capitalismo* concluye con una nota de esperanza, en la que Bell invita a buscar refugio en la entidad política, el ámbito de la justicia social y el poder. El «hogar público» se presentaba como el nuevo cemento capaz de mantener unida a la sociedad. Dentro de sus muros reconfortantes, la cultura cívica estadounidense serviría de sustituto de los valores protestantes perdidos. En la práctica, Bell estaba rogando por un liberalismo social: pidiendo más bienestar social *y*, al mismo tiempo, más

autocontrol. Si se lograba encontrar una manera de mantener a raya los apetitos inmorales, pensaba él, la riqueza existente bastaría para dar a cada persona lo que le correspondía.

EL ESTADO CAPITALISTA: TENSIÓN POLÍTICA Y CRISIS FISCAL

A comienzos de la década de 1970, con la desaparición de Adorno y Horkheimer, Fráncfort perdió importancia como centro de la Teoría Crítica. El principal teórico de la siguiente generación, Jürgen Habermas, se trasladó a las orillas del lago Starnberg, en Baviera, acompañado de un puñado de jóvenes estudiosos que compartían el interés por las dinámicas capitalistas[42]. Algunos de estos pensadores desarrollaron ideas que llegarían a tener un significativo impacto público. Entre ellos se encontraba el brillante politólogo Claus Offe. En el otoño de 1972 se unió al grupo James O'Connor, voz emergente en la sociología marxista estadounidense. Entre 1972 y 1973, se publicaron las conclusiones de todos ellos, junto con la síntesis de Habermas[43].

Como otros muchos escritores europeos en el cambio de década, Offe cuestionaba la opinión anterior de que la naturaleza antagonista del desarrollo capitalista estaba superada. Decir eso, sostenía, era confundir la lógica evolutiva del capitalismo con sus manifestaciones contingentes[44]. Cosas como la estructura de la propiedad, la forma del mercado y el grado de libertad empresarial eran aspectos contingentes que podrían variar sin alterar la naturaleza del sistema. La esencia del capitalismo seguía siendo la contradicción entre la producción social de la riqueza y la apropiación privada de esta. La acumulación seguía generando conflicto. La sociedad capitalista tardía seguía siendo, en resumen, una sociedad de clases, aunque la composición de esas clases fuera distinta de la del pasado[45].

Esta premisa iba seguida de una tesis original. Offe sostenía que, a diferencia de la época de Marx, los problemas del capitalismo tardío no procedían de las fricciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Su estabilidad no estaba amenazada por ninguna tendencia autodestructiva dentro de esta esfera. Estas tensiones se habían superado por medio de «mecanismos compensatorios» tales como la reorganización del mercado, la institucionalización del progreso técnico y la reglamentación gubernamental[46]. El capitalismo dependía de estas soluciones, y esto hacía que su existencia se entrelazara con la del «Estado capitalista». Por consiguiente, ya no tenía sentido que la teoría social se centrara en la base económica; tenía que dirigirse, por el contrario, a la superestructura política.

La supresión de la competencia mediante monopolios y carteles facilitaba la vida de empresas capitalistas concretas. La transformación de la ciencia y la tecnología en fuerzas productivas beneficiaba a la totalidad del sistema capitalista, dado que la innovación posibilitaba la valorización continua del capital. Por último, el gasto público en ejército y burocracia sacaba la economía de sus crisis recurrentes, mientras que el Estado del bienestar garantizaba la

lealtad masiva. Pero los logros mostrados en estos campos no significaban ni mucho menos que los problemas del capitalismo se hubieran resuelto para siempre. El capitalismo había comprado tiempo para sí mismo. Su supervivencia dependía ahora de la resistencia de estos mecanismos autorreguladores, cuyos límites y deficiencias estructurales debían ser estudiados por la Teoría Crítica. Lo que hacía falta no era una teoría sobre las crisis capitalistas sino una «teoría sobre los límites de la gestión política y económica de las crisis»[47].

En un plano aún más abstracto, Offe mostró que la contradicción principal del capitalismo tardío era la existente entre la lógica de la producción capitalista, que perseguía anárquicamente el valor de cambio, o los beneficios económicos, y la de la intervención estatal. Esta última racionalizaba las actividades capitalistas mediante la reglamentación y la planificación destinadas a generar valor de uso, o la satisfacción de necesidades. Cuanto más fuerte fuera el impulso anárquico y adquisitivo de la esfera capitalista, más extensa tenía que ser la función del Estado en la administración, la planificación y la redistribución. El sistema se encontraba, como resultado, en un equilibrio inestable y siempre al borde de la crisis.

La existencia de una parte cada vez mayor de la vida económica que eludía la lógica de la valorización capitalista –incluido el sistema de bienestar social, las infraestructuras públicas y la burocracia– se estaba volviendo impopular. Este trabajo improductivo, que no era una mercancía ni producía mercancías, y que no producía valor sino que lo consumía, era «un escándalo continuo y una fuente de desperdicio parasitario» a ojos de los capitalistas[48]. No comprendían que era también su seguro de vida, ya que los sectores mercantilizados y no mercantilizados del sistema capitalista eran mutuamente dependientes. Lo que era perfectamente racional desde el punto de vista del sistema se escapaba de la comprensión de sus partes, es decir, de los propietarios reales del capital.

Había, sin embargo, otros estratos sociales en los que cundía el descontento. En el capitalismo tardío, la desigualdad no estaba relacionada con la función de cada uno en el proceso de producción. Reflejaba, por el contrario, el grado de protección social disfrutado por diferentes grupos sociales. De ahí que el conflicto social no se produjera ya en la línea divisoria entre los propietarios de los medios de producción y la fuerza de trabajo. El verdadero eje se situaba entre los grupos que se beneficiaban de la mediación política y el subproletariado, una categoría amplia que incluía personas marginadas, minorías y todos aquellos que, «aunque excluidos del trabajo asalariado como forma de socialización, están sin embargo sometidos a la dominación capitalista y representan rebeldes en potencia»[49]. Las protestas de finales de la década de 1960 estuvieron lideradas, de hecho, por grupos como los estudiantes, los reclutados por el ejército, las mujeres, los desempleados y los perceptores de prestaciones sociales. Estas eran, observaba Offe, secciones de la sociedad periféricas a la producción o, de manera más precisa, que representaban el interfaz entre la producción capitalista y la reglamentación política.

Como señalaba James O'Connor en *The Fiscal Crisis of the State*, una de las primeras consecuencias de las contradicciones en la superestructura política del sistema capitalista fue la crisis fiscal. En cuanto a metodología, O'Connor era seguidor de Marx y de Schumpeter, y aplicó categorías marxianas a un problema

clásico de la sociología fiscal. Partió de la suposición de que el Estado capitalista tenía que cumplir dos funciones simultáneas –acumulación y legitimación– y que estas funciones eran contradictorias[50]. Por una parte, el Estado tenía que promover la acumulación privada de los propietarios del capital, porque su poder dependía de la capacidad de la economía para producir excedente gravable. Por otra, tenía que hacerlo sin penalizar a otras clases sociales, o de lo contrario perdería el consentimiento y la lealtad que también le hacían falta. Los gastos del Estado tenían esta función doble. Algunos se destinaban principalmente a promover la acumulación, mediante un aumento de la productividad laboral y una reducción de los costes de producción. Esto era así en el caso de los gastos en infraestructuras y de seguridad social, por ejemplo. Otros tipos de gasto iban dirigidos a mantener la paz social, como las partidas de gasto en prestaciones sociales dirigidas a pobres y desempleados[51].

En el capitalismo monopolista, los gastos que alimentaban la acumulación se estaban socializando cada vez más. Esto tenía relación con la estructura del sistema: la especialización, la interdependencia y la innovación mediante la investigación y el desarrollo exigían un extenso respaldo estatal. Pero las inyecciones de dinero público no alteraban la naturaleza explotadora del capitalismo, que seguía generando desempleo y pobreza. Esas heridas infligidas al tejido social debían compensarse con gastos para mantener la lealtad de las masas. De este modo, los recursos financieros del Estado se estaban arrastrando en direcciones opuestas. La socialización de los costes no iba acompañada, además, de una socialización de los beneficios y, más en general, del excedente. El excedente seguía siendo objeto de apropiación privada. Sobre todo, y más allá de las consecuencias del crecimiento económico más lento, se culpaba de la crisis fiscal desatada en la década de 1970 a esta contradicción original del capitalismo. La crisis se manifestaba en la tendencia de los gastos estatales a crecer con más rapidez que los medios para financiarlos, generando una «brecha estructural»[52].

Como se observa claramente, la perspectiva de O'Connor muestra muchos puntos de contacto con la de Offe, a pesar de estar basada en datos empíricos de Estados Unidos. Mientras que el trabajo de Offe resalta los problemas distributivos del capitalismo tardío, derivados de la incapacidad del Estado para resolver el choque de intereses entre diferentes grupos sociales, el análisis de O'Connor aborda la cuestión complementaria de la sostenibilidad financiera en general.

LA CRISIS DE LEGITIMACIÓN

Las contradicciones políticas de la década de 1970 sugerían que el Estado capitalista no solo tenía un problema de sostenibilidad sino también un igualmente grave de legitimación. Este último lo abordó Jürgen Habermas en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Ni el concepto de legitimación ni la conciencia de su potencial de crisis eran nuevos. En el siglo XIX, la justificación del beneficio como recompensa por el esfuerzo empresarial del propietario del capital era en sí una forma de legitimación. No por casualidad,

Marx y Engels veían la sociedad por acciones y la cooperativa de trabajadores como innovaciones que desestabilizarían el capitalismo, porque estaban erosionando la premisa sobre la que descansaba dicha legitimación. Al romper el vínculo entre propiedad y gestión de la empresa, el capital estaba creando, creían ellos, las condiciones de su futura expropiación social[53].

En el capitalismo tardío, por contraste, el problema de la legitimación afectaba a la relación entre el Estado y sus ciudadanos. Este concepto de legitimación *política* puede retrotraerse a Max Weber que, en *Economía y sociedad*, desarrolló su teoría de la legitimación de la autoridad. Habermas se basó explícitamente en el concepto de Weber[54]. Como en el caso de Bell, también se basó en el análisis de sistemas de Parson (adaptado por Niklas Luhmann) para obtener una teoría de la crisis sistémica. Era algo irónico: el funcionalismo estructural, en otro tiempo panegírico de la estabilidad del periodo de posguerra, estaba siendo convertido en una plantilla para interpretar la implosión de dicha estabilidad. La imagen tranquilizadora de un mundo social con tendencia constante hacia el equilibrio se estaba derrumbando, mientras que las ciencias sociales tenían dificultades para encontrar un nuevo lenguaje con el que expresar sus dudas y escepticismo.

Habermas distinguía, en la sociedad tardocapitalista, cuatro sistemas: el económico, el administrativo, el de legitimación y el sociocultural. El sistema económico se basaba en tres sectores, uno público y dos privados. El sector público estaba compuesto por empresas estatales y empresas altamente dependientes de los contratos gubernamentales. No seguían la lógica del mercado para invertir. Gran parte de la economía privada era monopolista y no demasiado diferente, en su lógica de funcionamiento, del sector público. Sin embargo, aún sobrevivía un nicho competitivo residual, y se caracterizaba por mayor intensidad de trabajo, menos sindicación y salarios más bajos. El sector monopolista privado era el más eficiente de los tres, al ser altamente racional y capaz de efectuar avances rápidos en la producción, mientras que el sector competitivo era el más débil. El capitalismo tardío necesitaba mantener la producción de mercancías por encima de un cierto nivel para satisfacer las necesidades que él mismo había creado. Siguiendo a Mandel, Habermas sostenía que el Estado (o el sistema administrativo) perseguía «la continuación de la política del capital por otros medios»[55]. Guiaba la economía a los niveles de producción y empleo deseados, y usaba la política comercial para mejorar la competitividad nacional. Promovía el gasto público improductivo en armamentos y exploración espacial; canalizaba capital hacia sectores descuidados por el mercado; y mejoraba las infraestructuras de transporte, educación, salud, ocio, vivienda e investigación. Asimismo, el Estado potenciaba la productividad laboral mediante la formación profesional y los cursos de perfeccionamiento. Por último, soportaba los costes sociales de la producción privada, proporcionando prestaciones por desempleo y servicios generales de bienestar social, y reparando el daño medioambiental. Así es como se «reemparejaba» la economía con la política, y se repolitizaban las relaciones de producción. La avenencia entre sindicatos y organizaciones empresariales daba como resultado una estructura salarial semipolítica, con salarios que no reflejaban necesariamente las condiciones reales del mercado de trabajo. El precio por esta externalización del conflicto de clases era la inflación y la redistribución de la renta en detrimento de

los trabajadores no sindicalizados.

Para desempeñar sus enormes tareas, el Estado necesitaba un mandato fuerte. Y es aquí donde la legitimación política entra en juego. Claramente no podían desestimarse los derechos civiles y políticos, empezando por el derecho al voto. Los ciudadanos querían, además, influir en cuestiones consideradas altamente controvertidas. Tras el desmoronamiento de la teoría burguesa de la justicia, la idea de que el mecanismo de mercado, con su imparcialidad eficiente, garantizaba un intercambio justo entre capitalistas y trabajadores asalariados ya no era sostenible. El proceso de legitimación constituía, sin embargo, una cuestión arriesgada para el Estado capitalista. Los ciudadanos podían con facilidad adquirir conciencia de la contradicción existente entre la socialización administrativa de la producción y lo que seguía siendo una apropiación privada del plusvalor. El Estado pretendía, de hecho, protegerse de este riesgo desenganchando en la medida de lo posible el sistema administrativo de la soga de la legitimación. Esto suponía convertir las decisiones políticas en decisiones técnicas basadas solo en la racionalidad instrumental. Este giro tecnocrático fue unido a la manipulación de la opinión pública. Para desviar la atención ciudadana del proceso de toma de decisiones se fomentó el privatismo civil, familiar y profesional. Se disuadía a los ciudadanos de participar en la política y se les invitaba a recentrarse en la profesión, el consumo y el ocio.

La crisis podía estallar en cualquier parte del sistema social. Pero con independencia de su punto de inicio, seguiría una senda bien definida. Dado que el capitalismo tardío había repolitizado las relaciones de producción, en el plano económico la crisis adoptaría la forma de una crisis de las finanzas públicas, con inflación permanente y disparidades crecientes entre la pobreza pública y la riqueza privada. El Estado sería incapaz de contrarrestar esta tendencia y al mismo tiempo dejaría sin atender la asimetría de poder subyacente entre el capital y el trabajo asalariado. Podía darse, por otra parte, una crisis de racionalidad si el sistema administrativo no lograba proporcionar un nivel de gestión económica adecuado. Este no era un supuesto improbable. En el capitalismo tardío había aumentado la importancia de las políticas públicas (como la planificación económica) para garantizar la valorización del capital, pero también había crecido la hostilidad a dicho fenómeno por parte de los capitalistas en cuanto individuos, que lo percibían como una interferencia en la libertad empresarial.

A su vez, el sistema de legitimación, y el sistema sociocultural del que obtenía su motivación, podrían ser incapaces de conservar un nivel de lealtad de las masas suficiente para permitir al sistema administrativo funcionar con eficacia. Habermas insistía también en que el capitalismo había erosionado el estrato cultural tradicional, o incluso precapitalista, en el que estaba integrado. Como consecuencia, muchos aspectos de la ideología burguesa estaban siendo cuestionados. La ética de trabajo protestante, la disciplina del autocontrol personal y la renuncia a la gratificación inmediata, en otro tiempo típicas de las clases medias, estaban en declive, al igual que la obediencia y el fatalismo de las clases bajas. Estas habían sido fuerzas poderosas capaces de frenar el consumo, limitar las reivindicaciones políticas y garantizar la estabilidad. Al mismo tiempo, los valores burgueses supervivientes, tales como la fe positivista en la ciencia y la

creencia en los derechos universales, representaban un marco normativo disfuncional. Estaban alimentando exorbitantes reivindicaciones de prestaciones que difícilmente podían cumplirse, y fomentando las nuevas necesidades inmateriales de la contracultura. Como había expresado Marcuse en *Counterrevolution and Revolt*, «el capitalismo no logra satisfacer las necesidades que crea»[56].

¿Sería el control tecnocrático y manipulativo del Estado suficientemente fuerte como para prevenir una crisis motivacional en el ámbito de la cultura y, por consiguiente, la crisis de legitimación que esta última desencadenaría? Habermas opinaba que el capitalismo acabaría siendo víctima de sus pulsiones contradictorias, y de los elementos incongruentes que se veía obligado a incorporar para sobrevivir. El suyo sería un destino de autodiscapacitación acumulativa.

LA CRISIS MEDIOAMBIENTAL

Había por último un conjunto de amenazas muy presente en la conciencia pública. Se pensaba que a pesar de ser externas, o al menos no intrínsecas, al sistema capitalista como tal, dichas amenazas eran capaces de debilitarlo. Habermas señaló dos de ellas: la perturbación del equilibrio ecológico y una posible crisis en las relaciones internacionales que escalara hasta convertirse en catástrofe nuclear[57]. El reconocido libro del profesor de derecho de Princeton Richard Falk, *This Endangered Planet*, ofrece un buen resumen de las aciagas premoniciones que caracterizaron la década de 1970. Agrupando el riesgo medioambiental y el peligro nuclear en una única gran amenaza, y mostrándose escéptico acerca de la capacidad de los Estados-nación para abordarla, advertía de que el siglo XXI podría fácilmente convertirse en la «era de la aniquilación»[58]. Solo esperaba que la conciencia del peligro suscitara un giro radical inducido por una nueva ideología de «humanismo ecológico»[59].

La conclusión de Falk se basaba, por supuesto, en una extrapolación extrema de las tendencias existentes. Muchos observadores coincidían en que existía la posibilidad de que el conflicto escalara hasta provocar una destrucción masiva, ya que la humanidad parecía haber perdido todo control sobre el desarrollo tecnológico; pero solo una minoría lo consideraba probable, al menos a medio plazo. El daño real causado por dos siglos de crecimiento industrial era de mucha mayor preocupación para la ciudadanía. Desde el siglo XIX, la explotación despiadada del medio natural había ido acompañada de contaminación y agotamiento de recursos. Mucho más lejos del foco mediático, comenzaron a emerger también pruebas del calentamiento planetario. *Science,* de hecho, publicó un artículo sobre «calentamiento global» ya en 1975[60]. Estas preocupaciones justificadas se sumaban a la histeria por la «explosión demográfica» que tuvo lugar en la década de 1960. Las preocupaciones por los efectos que tendría sobre el planeta la transición demográfica que se estaba produciendo en el sureste asiático y en otras partes del Tercer Mundo persistieron en la nueva década[61].

En 1972, un informe del Club de Roma titulado *Los límites al crecimiento* situó

en primer plano la cuestión de si la senda de crecimiento adoptada en occidente, dependiente de un uso intensivo de energía, sería sostenible[62]. Esto promovió iniciativas similares en varios países, incluida una de un grupo de científicos británico presidido por Edward Goldsmith y Robert Allen, que defendía abiertamente la desindustrialización. Su *Proyecto para la supervivencia*, publicado en una pequeña revista académica antes de la Conferencia de Naciones Unidas sobre Entorno Humano celebrada en Estocolmo en 1972, tuvo tal demanda que Penguin decidió publicar una edición en rústica a finales de ese año[63].

El Club de Roma era una asociación internacional de científicos, funcionarios, industriales y otros tecnócratas formadores de opinión, interesados por cuestiones medioambientales. Encargó a un equipo de expertos en ciencia de sistemas del MIT que efectuara un estudio sobre el futuro del ecosistema humano. Aplicando técnicas de simulación por ordenador, el equipo elaboró un modelo matemático con cuatro variables interrelacionadas: población mundial, producción de alimentos, industrialización, contaminación y agotamiento de recursos. Se suponía que estas variables crecerían exponencialmente, mientras que la tecnología avanzaría a un ritmo más lento. La predicción quedó, en cierta medida, abierta, ya que la simulación produjo varios supuestos alternativos que incorporaban los efectos de diferentes respuestas humanas. Pero el modelo demostraba que, en ausencia de estrategias para contrarrestar la tendencia, el crecimiento económico se paralizaría en algún momento del siglo XXI, una paralización que iría seguida por un descenso drástico de la población y de la actividad industrial.

La fama duradera del informe, traducido a diversos idiomas y ampliamente debatido y criticado, es en parte independiente de sus méritos académicos. En octubre de 1973, solo unos meses después de su publicación, la primera sacudida del petróleo golpeó al mundo desarrollado, con su carga de racionamiento de la gasolina y prohibición de usar el automóvil los domingos. La opinión pública, en especial esa parte de la ciudadanía más atenta a las cuestiones medioambientales, interpretó estos acontecimientos como premoniciones siniestras del porvenir. El drama que estaba en marcha ponía de manifiesto la fragilidad de la sociedad moderna, cuyo funcionamiento cotidiano había llegado a depender tanto de unos recursos finitos.

¿Estaba el capitalismo equipado para soportar los retos medioambientales futuros? (La misma pregunta podía hacerse, por supuesto, respecto al socialismo). Hizo falta alguien como Robert Heilbroner, intelectual primero, economista después, para intentar responderla. En *An Inquiry into the Human Prospect* (1974), sostenía que las restricciones medioambientales exacerbarían un doble conflicto distributivo: entre los países ricos y el Tercer Mundo, por una parte, y dentro de las sociedades occidentales, por otra. Mientras que los países en desarrollo, que afrontaban una presión demográfica creciente, podrían llegar a utilizar el chantaje nuclear para obtener una distribución más equitativa de los recursos, el agotamiento de los recursos en las sociedades industriales avanzadas daría lugar a un estancamiento económico, despertando así la lucha de clases[64].

El aspecto más interesante del análisis de Heilbroner hace referencia a las tensiones internas del capitalismo. ¿Cómo podrían las instituciones capitalistas sobrevivir, se preguntaba, en una economía que hubiera dejado de expandirse?

¿No representaba acaso la perspectiva de un «capitalismo estacionario» una contradicción de términos? Desde la Revolución industrial, el crecimiento económico había servido al capitalismo de tres maneras. Satisfacía el «espíritu animal» de la clase dominante, siempre en busca de oportunidades de ganar dinero. Sostenía un nivel de empleo y demanda compatible con la reproducción capitalista. Por último, mantenía bajo control las tensiones sociales. Aunque era posible que la mano pública lograra compensar las deficiencias en los dos primeros ámbitos, como ya había ocurrido durante la Gran Depresión, abordar el conflicto distributivo en los años flacos parecía mucho más problemático. En un capitalismo estacionario, ya no era posible mejorar, ni mantener, los niveles de vida de las clases bajas y medias sin poner en riesgo los privilegios de la clase dominante. Al contrario, la satisfacción de los apetitos capitalistas dejaría a grandes estratos de la sociedad con las manos vacías.

Visto bajo esta luz, el de la estabilidad capitalista era, ante todo, un dilema político cuya resolución se encontraba fuera del alcance de la mayoría de los regímenes democráticos. Heilbroner pensaba que solo una socialdemocracia excepcionalmente fuerte, arraigada en una cultura de igualdad y conciliación, lograría perdurar en unas condiciones tan adversas. Tal vez Escandinavia estuviera a la altura. Pero ¿y la mayoría de las naciones occidentales, en las que la armonía social había sido un logro difícil de alcanzar incluso en tiempos prósperos? Corrían el riesgo de recaer en el autoritarismo. Heilbroner pronosticó que acabaría por aparecer en el horizonte algún tipo de socialismo, aunque no sería ni revolucionario ni democrático. Sería, por el contrario, reaccionario y dirigista, algo similar a la gestión socialista estatal de la economía y de la sociedad[65].

Este escenario correspondía, sin embargo, a un futuro suficientemente distante como para no plantear una amenaza inmediata para la raza humana. El agotamiento de los recursos no había avanzado aún hasta el punto de no retorno. Heilbroner resaltaba también que no habría nada parecido a un destino único para el capitalismo. Era importante distinguir entre variedades de capitalismo que reflejaban diferentes modelos de gobernanza política.

EL FINAL DE LA REVOLUCIÓN

Los pensadores de la década de 1970 se retiraron de la economía para dirigirse a la cultura y a la política en busca de trabas presentes en la máquina capitalista. En general coincidían en que el capitalismo se encontraba en un estado de agonía probablemente irreversible, y algunos creían que se aproximaba una revolución. Los movimientos de 1968 reforzaron esta percepción. Se creía que los grupos marginados y el nuevo proletariado del conocimiento habían sustituido a la clase obrera como principales actores revolucionarios. ¿Pero cuándo debía esperarse esta próxima revolución? Mientras que en el siglo XIX, y todavía en el periodo de entreguerras, el derrocamiento del capitalismo parecía inminente, los acontecimientos posteriores sugerían cautela. Después de todo, incluso en la década de 1920 muchas personas brillantes habían esperado el socialismo, y en su lugar había contemplado el ascenso del fascismo. La supervivencia del

capitalismo durante todo el siglo XX, superando crisis trascendentales y guerras atroces, era una advertencia contra las expectativas demasiado optimistas. Incluso quienes creían con mayor fervor en la inevitabilidad de su desaparición lo veían como un proceso largo, que podría tardar hasta un siglo en completarse. Más allá de este punto de partida, cada diagnóstico de los males del capitalismo estaba tan influido por los juicios de valor como por el contexto en el que se realizaba. Lo que algunos tachaban de hedonismo y degeneración era para otros la saludable respuesta de una nueva generación de rebeldes a la tiranía de la sociedad programada y a la creación de la demanda de consumo. La teoría de la erosión de los valores protestantes, aunque fascinante, difícilmente podía utilizarse para explicar la crisis del capitalismo europeo, que solo descansaba en esos valores en un grado mínimo. De modo similar, la tesis de una crisis de legitimación del Estado capitalista podía perder parte de su fuerza si se aplicaba a Estados Unidos, donde las expectativas sociales hacia el Estado, incluso en el momento culminante de su expansión, eran modestas en comparación con Europa.

¿Debería concluirse que había de hecho dos capitalismos en crisis al mismo tiempo? ¿O había solo uno, pero con focos múltiples?

Los factores contextuales afectaban también a las percepciones del futuro. Bell reconocía que no era menos «pesimista que Habermas en lo concerniente a la capacidad a largo plazo de la sociedad capitalista para mantener su vitalidad como sistema moral y de recompensas para sus ciudadanos». Pero aun así, encontraba espacio para la esperanza: «los fundamentos de la legitimidad», añadía, «pueden reposar en los valores del liberalismo político, se pueden divorciar del hedonismo burgués»[66]. Pero este ruego al hogar público fue recibido con escepticismo en Europa, donde los muros del hogar estaban cayendo. Ahora se daba una tendencia a la polarización del espacio político en campos beligerantes. No sin cierta ironía, Touraine comentaba que «la socialdemocracia está en su ocaso en Europa; tal vez haya llegado el momento de su amanecer en América». Y señalaba «la distancia […] entre la orgullosa idea de un imperio mundial» apreciada por Estados Unidos y la «modesta sugerencia de un Estado que gestiona el hogar público mediante […] acuerdos negociados»[67] planteada por Bell. La democracia burguesa en sí era tildada de ser un cascarón vacío, o un resto decimonónico cuyas afirmaciones hipócritas chocaban con las aspiraciones sustantivas de la contracultura.

Estas cuestiones controvertidas quedaron sin resolver. De hecho, no hubo tiempo para abordarlas. A comienzos de la década de 1980, el final del capitalismo no estaba ya a la vista, y de repente todo el debate parecía desfasado. ¿Qué había ocurrido? Entre 1976 y 1982 subieron al poder gobiernos conservadores en muchos países industriales avanzados. Si hubo algo parecido a una contrarrevolución, se produjo mediante el ascenso de la Nueva Derecha en Reino Unido y Estados Unidos. La izquierda fue castigada por no haber cumplido sus promesas. Los partidos socialdemócratas estuvieron en el gobierno durante la crisis y se vieron sacudidos por la creciente agitación social. Fueron declarados responsables del drástico aumento del desempleo y del coste de la vida. Las esperanzas de emancipación en la periferia meridional también se habían desvanecido. Los servicios de inteligencia estadounidenses habían trabajado con

mucho ahínco para impedir que los países no alineados siguieran no solo el ejemplo revolucionario cubano sino también la senda hacia el socialismo democrático asumida por el Chile de Salvador Allende, o incluso la senda nacionalista emprendida por la Argentina de Juan Domingo Perón. Con este fin, no tuvieron escrúpulos en apoyar los proyectos sangrientos de las fuerzas reaccionarias locales. En 1976, mediante un golpe tras otro, casi toda América Latina cayó en las garras de la dictadura militar.

La última racha revolucionaria tuvo lugar en Francia, y fracasó de manera estrepitosa. En 1981, el presidente François Mitterrand subió al poder con planes ambiciosos de «romper con el capitalismo»[68]. Dos años después, tras nacionalizar unos cuarenta bancos y cinco conglomerados industriales, se había acercado bastante a su objetivo. Pero en ese punto, afrontando el aislamiento internacional, se vio obligado a retroceder. El franco estaba sometido a una intensa presión especulativa, mientras que la fuga de capitales y el déficit comercial desangraban la economía. Quedó claro que la única alternativa a la capitulación era la autarquía. La justicia social se obtendría al precio de empobrecer a los franceses, un precio que ningún líder democrático podía permitirse pagar.

En torno a 1983 no había señales de que la oleada revolucionaria originada en 1968 fuera a seguir. Por fin, hasta la fiebre de inflación que estaba asolando el capitalismo desapareció. La contrarrevolución había ganado, o eso parecía, y los profetas de la destrucción volvían a estar silenciados.

1G. Myrdal, *Beyond the Welfare State: Economic Planning and Its International Implications*, New Haven, Connecticut, 1960, pp. 6-7.

2J. K. Galbraith, *The Affluent Society* [1958], Boston, 1998, p. 170.

3Respecto al discurso sobre el crecimiento, véase M. Schmelzer, *The Hegemony of Growth: The OeCd and the Making of the Economic Growth Paradigm*, Cambridge, 2016, p. 140.

4T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* [1944], trad. J. Cumming, Londres, 1997, p. 127 [ed. cast.: T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, 2007, p. 140].

5El impacto de la controversia entre Pollock y Neumann en *Dialéctica de la Ilustración* lo analizan W. van Reijen y J. Bransen en «The Disappearance of Class History in “Dialectic of Enlightenment”», en M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, ed. G. S. Noerr, trad. E. Jephcott, Stanford, Cal., 2002, pp. 248-252.

6H. Marcuse, «Political Preface 1966», *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* [1955], Boston, 1974, p. xiv.

7R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford, California, 1959, pp. 40-41.

8A. Touraine, *Le mouvement de mai ou le communisme utopique*, París, 1968, p. 13.

9Véase una síntesis de estas interpretaciones en F. Block, «The Fiscal Crisis of the Capitalist State», *Annual Review of Sociology* 7 (1981), pp. 14 y ss. Respecto a la tesis del cambio estructural, véase W. J. Baumol, «Macroeconomics of Unbalanced Growth: The Anatomy of Urban Crisis», *American Economic Review* 57(3) (1967), pp. 415-426, y un estudio más reciente de R. J. Gordon, *The Rise and Fall of American Growth: The U.S. Standard of Living since the Civil War*, Princeton, Nueva Jersey, 2016.

10H. Marcuse, *Counterrevolution and Revolt,* Boston, 1972, p. 61.

11P. Mattick, *Marx and Keynes: The Limits of the Mixed Economy*, Boston, 1969 [ed. cast.: *Marx y Keynes. Los límites de la economía mixta*, México, 1975].

12P. A. Baran y P. M. Sweezy, *Monopoly Capital: An Essay on the American Economic and Social Order*, Nueva York, 1966, pp. 113-114 [ed. cast.: *El capital monopolista: Ensayo sobre el orden económico y social de Estados Unidos*, Madrid, 1968].

13Respecto al «complejo militar-industrial» véase S. Melman, *Pentagon Capitalism: The Political Economy of War*, Nueva York, 1970 [ed. cast.: *El capitalismo del Pentágono (la economía política de la guerra*), México, 1972].

14J. K. Galbraith, *The New Industrial State*, Harmondsworth, Reino Unido, 1967, p. 392.

15P. A. Baran y P. M. Sweezy, *op. cit.,* pp. 363-364.

16*Ibid.,* p. 365.

17*Ibid.,* p. 367.

18E. Mandel, *Late Capitalism* [1972], trad. J. De Bres, Londres, 1975, pp. 535 y ss. [ed. cast.: *El capitalismo tardío*, México, 1979]

19A. Touraine, *The Post-Industrial Society: Tomorrow's Social History; Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society* [1969], trad. L. F. X. Mayhew, Nueva York, 1971, p. 3.

20D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, Nueva York, 1973 [ed. cast.: *El advenimiento de la sociedad post-industrial. Un intento de prognosis social*, Madrid, 1976].

21A. Touraine, *The Post-Industrial Society*, cit., p. 12.

22A. Touraine, *Le mouvement de mai*, cit., p. 15.

23*Ibid.,* pp. 10-11.

24H. Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* [1964], Londres, 2002 [ed. cast.: *El hombre unidimensional*, Barcelona, 1985].

25*Ibid.,* p. 11 [ed. cast.: p. 39].

26*Ibid.,* p. 7 [p. 35].

27H. Marcuse, «Repressive Tolerance», en R. P. Wolff, B. Moore Jr. y H. Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, 1965, pp. 81-123.

28H. Marcuse, *One-Dimensional Man,* cit., pp. 260-261 [p. 286].

29H. Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, cit., p. 57.

30*Ibid.,* pp. 5, 9-10.

31*Ibid.,* p. 16.

32*Ibid.,* pp. 16-17.

33*Ibid.,* p. 134.

34D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* [1976], Nueva York, 1996, p. xxx [ed. cast.: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, 1994, p. 11].

35D. Bell y T. Bottomore, «End of Ideology?», *New York Review of Books* 18(11), 15 de junio de 1972, disponible en [https://www.nybooks.com/articles/1972/06/15/end-of-ideology/].

36D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, cit., p. 15 [ed. cast.: p. 28].

37Véase Steven Biel, *American Gothic: A Life of America's Most Famous Painting*, Nueva York, 2005.

38D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, cit., p. 21 [ed. cast.: p. 33].

39*Ibid.,* p. 55 [p. 64].

40[295] *Ibid.,* p. 37 [p. 48].

41*Ibid.,* pp. 237 y ss, 243 [p. 224 y ss, 229-230].

42Véase S. Müller-Doohm, *Habermas: A Biography*, trad. D. Steuer, Cambridge, 2016, cap. 6 [ed. cast.: *Habermas: una biografía*, Madrid, 2020].

43C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates: Aufsätze zur Politischen Soziologie*, Fráncfort, 1972; J. O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State*, Nueva York, 1973; J. Habermas, *Legitimation Crisis* [1973], trad. T. McCarthy, Boston, 1975. De los tres, Offe es paradójicamente el menos conocido en el mundo de habla inglesa, aunque realizó el trabajo innovador. Véase J. Borchert y S. Lessenich, *Claus Offe and the Critical Theory of the Capitalist State*, Londres, 2016.

44C. Offe, *op. cit.,* p. 18.

45*Ibid.,* p. 19.

46*Ibid.,* p. 22.

47*Ibid.,* p. 25.

48*Ibid.,* p. 33.

49*Ibid.,* p. 44.

50J. O'Connor, *op. cit.,* p. 6.

51Esta distinción, por supuesto, se sostiene mejor en la teoría que en la práctica. Debería observarse también que «prestaciones sociales» tiene aquí un significado específico, reflejando el ámbito limitado de la política social estadounidense.

52J. O'Connor, *op. cit.,* p. 9.

53K. Marx, *Capital*, cit., vol. 3, p. 436.

54M. Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* [1922], eds. G. Roth y C. Wittich, vol. 1, Berkeley, 1978, pp. 137-138 [ed. cast.: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, 1984, pp. 170 y ss]. J. Habermas, cit., p. 97.

55J. Habermas, *op. cit.,* p. 45.

56H. Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, cit., p. 16.

57J. Habermas, *op. cit.,* pp. 41 y ss.

58R. A. Falk, *The Endangered Planet: Prospects and Proposals for Human Survival* [1971], Nueva York, 1972, p. 429.

59*Ibid.,* pp. 431 y ss.

60W. S. Broecker, «Climatic Change: Are We on the Brink of a Pronounced Global Warming?», *Science* 189, 8 de agosto de 1975, pp. 460-463. Véase, más en general, S. R. Weart, *The Discovery of Global Warming*, 2ª ed., Cambridge, Mass., 2008.

61Podría decirse que P. R. Erlich, *The Population Bomb*, Nueva York, 1968, es la aportación más conocida a la bibliografía sobre la catástrofe demográfica [ed. cast: *La explosión demográfica*, Barcelona, 1994].

62D. H. Meadows *et al., The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, Nueva York, 1972.

63E. Goldsmith *et al.*, *A Blueprint for Survival*, Harmondsworth, Reino Unido, 1972 [ed. cast.: *Proyecto para la supervivencia*, Buenos Aires, 1973].

64R. Heilbroner, *An Inquiry into the Human Prospect* [1974], Nueva York, 1991.

65*Ibid.,* p. 106.

66D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, cit., p. 250 n. 24, cursiva en el original [p. 236, n. 24].

67A. Touraine, «What Is Daniel Bell Afraid Of?», *American Journal of Sociology* 83(2) (1977), p. 473.

68Véase P. A. Hall, «The Evolution of Economic Policy under Mitterrand», en G. Ross, S. Hoffmann y S. Malzacher (eds.), *The Mitterrand Experiment: Continuity and Change in Modern France*, Cambridge, 1987, pp. 54-72.

4. El fin de la historia y lo que siguió

La crisis irreversible de la planificación socialista en la década de 1980 y el hundimiento del bloque soviético a comienzos de la de 1990 repercutieron con fuerza en la imaginación de los intelectuales occidentales. Algunos llegaron a afirmar que la historia había terminado. La razón, de manera bastante sencilla, era que el capitalismo había demostrado ser más eficiente, y por lo tanto mejor, que otros sistemas económicos, y que la democracia –que en estas narrativas se presentaba como el complemento natural de dicho capitalismo– era más deseable.

En cuanto a la revolución, el medio definitivo por el que generaciones de pensadores radicales habían imaginado que se librarían del capitalismo, pareció de repente, tras la caída del Muro de Berlín, cosa del pasado. Una revolución, por supuesto, no es una mera revuelta, sino el intento de reemplazar un orden social por otro diferente, creado en nombre de una ideología universalista. Los intelectuales orgánicos de las clases dirigentes estadounidenses albergaban la convicción de que, puesto que ya no había dominadores coloniales a los que derrotar en todo el mundo, y dado que solo quedaba un puñado de dictaduras y regímenes neopatrimoniales por derrocar, era improbable que se iniciaran nuevas revoluciones. La difusión de la democracia y de la economía de mercado, la expansión de las clases medias urbanizadas, y el transnacionalismo favorecían, por el contrario, una convergencia pacífica hacia el modelo liberal[1].

Pero no hacía falta ser conservador para considerar improbable la desaparición del capitalismo. Hasta las meras perspectivas de reforma progresista habían recibido un duro revés con las continuas derrotas experimentadas por la socialdemocracia en la década de 1980. El neoliberalismo, que es de hecho una ideología de inmovilidad, se había convertido en la forma de pensar dominante. Analizado por Michel Foucault en sus primeros tiempos, puede definirse como una doctrina y una tecnología por medio de las cuales se utiliza el poder político para rediseñar la sociedad de acuerdo con los principios del mercado. Comparte con el liberalismo clásico la creencia de que el orden del mercado es supremamente deseable. Pero, a diferencia de su predecesor, sostiene que dicho orden no es espontáneo, sino que es necesario imponerlo a la sociedad y vigilar fuertemente su aplicación[2]. Cuando las fuerzas progresistas se recuperaron de sus derrotas, a finales de la década de 1990, habían experimentado una mutación genética, convergiendo sustancialmente en un consenso favorable al mercado: fue el nacimiento de la llamada Tercera Vía. Como observa Daniel Rodgers, el tema del mercado no se refería solo a la economía. Significaba «algo mucho más universal y audaz. Representaba una forma de reflexionar sobre la sociedad», una metáfora para la desagregación de «la problemática presencia colectiva y las exigencias de la sociedad en una gama de piezas individuales consentidoras, que actúan voluntariamente»[3].

En la década de 1990 empezó a difundirse entre los círculos intelectuales de izquierda un eslogan que se extendió como una cita apócrifa. La expresión, de la que hay distintas variantes, dice lo siguiente: «Es más fácil imaginar el fin del

mundo que el final del capitalismo». Aparecía en *Las semillas del tiempo* (1994) de Fredric Jameson y de inmediato saltó a «El espectro de la ideología» de Slavoj Žižek[4]. En 2003 se había vuelto tan épico que el probable autor de dicho lema podía referirse a su origen con las palabras «alguien dijo una vez…»[5]. Con independencia de su genealogía, esa frase capta bien la situación desesperada de los críticos sociales en una era de pensamiento único. Los sentimientos que describe pueden retrotraerse al síndrome del «realismo capitalista», una expresión que indica «la sensación generalizada no solo de que el capitalismo es un sistema político y económico viable, sino también de que en este momento es imposible siquiera *imaginar* una alternativa coherente al mismo»[6]. Esta actitud resignada se fue imponiendo a medida que las prácticas y la retórica corporativa se infiltraban en todos los espacios públicos y privados. Promoviendo la dictadura de la microgestión y las revisiones del rendimiento en los servicios públicos, el pensamiento corporativo se hizo con el control de las instituciones, más llamativamente en la educación y en la sanidad, e incluso entró en la vida cotidiana a través de cosas en apariencia no relacionadas, como la satisfacción del cliente y la telerrealidad. Era difícil encontrar razones para la esperanza incluso fuera del mundo occidental. Lo que hasta entonces había sido el Tercer Mundo, ni capitalista ni socialista, se convirtió a todos los efectos en un apéndice meridional del Primer Mundo conocido como el Sur Global. Pagó su dependencia financiera del Norte manteniéndose fiel a las normas del libre comercio, y dócil en la suscripción de los programas de ajuste estructural decididos por el FMI y el Banco Mundial. En cuanto a Asia, el espíritu del capitalismo había viajado con rapidez hacia el Este, para permear los cuatro tigres asiáticos.

Todo sistema produce su propia mistificación, y el capitalismo no es una excepción. Esto es lo que Jameson sugería cuando interpretaba el posmodernismo como la superestructura o la lógica cultural del capitalismo tardío. «Tales teorías», escribió, «tienen la obvia misión ideológica de demostrar, para su tranquilidad, que la nueva formación social en cuestión ya no obedece las leyes del capitalismo clásico, a saber, la primacía de la producción industrial y la omnipresencia de la lucha de clases»[7]. En una época en la que el capitalismo parecía haber ganado, referirse a él como una categoría analítica parecía superfluo, e incluso una fuente de turbación. Los únicos que no se avergonzaban de mencionarlo eran sus predicadores y apologistas acérrimos (y sus críticos cada vez más escasos). Para todos los demás, se trataba de un concepto de dudoso valor, en ocasiones representado incluso como una invención de sus viejos enemigos. Se reescribió la historia para demostrar la ubicuidad, y por lo tanto la inespecificidad, del capitalismo, que lo convertían en el sistema *natural,* solo estorbado en su desarrollo histórico por desviaciones temporales[8]. No había, de igual modo, razón para hablar de él porque, en cierto modo, el capitalismo ya se había superado a sí mismo. Atrás quedaban los tiempos oscuros del trabajo fabril. El poscapitalismo, como ahora se le denominaba, resumía en sí todas las ventajas del viejo sistema –dinamismo, libertad de empresa, etcétera– y se había librado de sus inconvenientes. Parecía el país de Jauja, en el que todos podían ganar y no habría perdedores.

El optimismo experimentado en la década de 1990 acerca del destino del capitalismo no puede explicarse solo por el final de su enemigo histórico.

También en el frente interno tenía razones para regocijarse. Las amenazas a la estabilidad de las economías occidentales, que diez años antes habían perturbado el sueño de muchos políticos, parecían haberse disipado. Los «felices 90» comenzaron con el auge propiciado por el surgimiento de las nuevas tecnologías. Fue la década de Internet, de la proliferación de las empresas tecnológicas, y de la expansión del consumo en este sector, que dio lugar al mito de la «nueva economía». De hecho, dejando a un lado todo el brillo, el crecimiento resultó breve y se hundió de manera abrupta en 2000, cuando estalló la burbuja de las puntocom. Con ella se desvaneció el espejismo de que la varita mágica del capital riesgo podía crear empresas de la nada, y el nuevo mercado empezó a estar dominado por monopolios poderosos. Las señales de advertencia ya estaban presentes. En 1997, Lester Thurow observó la coincidencia singular de que «las verdades eternas del capitalismo –crecimiento, pleno empleo, estabilidad financiera, subida de los salarios reales– parecen estar desvaneciéndose a medida que se desvanecen los enemigos del capitalismo»[9]. ¿Pudiera ser que, al quedarse sin la competencia de sistemas alternativos, el capitalismo se estuviera volviendo ineficiente y socialmente conservador? Es más verosímil afirmar que el crecimiento de esa década enmascaró problemas que, lejos de haberse resuelto, estaban empeorando. Con la liberalización y la financiarización, que acompañaron al crecimiento de la «nueva economía», aumentó la brecha de la desigualdad, mientras que los mecanismos tradicionalmente destinados a contener los efectos secundarios causados por la búsqueda de beneficios capitalista, como el Estado del bienestar, estaban siendo desmantelados[10]. Pero el momento decisivo se pospuso unos años. El crecimiento del sector financiero continuó, de hecho, más allá de la burbuja de las puntocom, hasta mediados de la década de 2000. La especulación encontró pronto un nuevo objeto en el que centrarse: el mercado inmobiliario. Relacionado con la necesidad humana básica de la vivienda, era un terreno fértil para el saqueo. La gigantesca estructura financiera, que se había expandido en ausencia de normas, podía ahora asumir vida propia, como si fuera un fin en sí mismo. El castillo de naipes solo se vino abajo cuando se vio con claridad que Wall Street estaba completamente desconectado de la vida real. Ocurrió entre 2007 y 2008. Fue en ese momento cuando se recogió lo sembrado, y la sociedad tardocapitalista mostró por fin sus verdaderos colores: polarizados y empobrecidos no solo en el fondo de la escalera social, sino también en su cuerpo central, el legendario 99% que poblaba la economía real.

En los años que siguieron a la crisis financiera, mientras la economía mundial luchaba por recuperarse de la recesión más grave desde la década de 1930, se volvió habitual que los medios de comunicación convencionales de ambos lados del Atlántico proclamasen que Marx había «vuelto» o que estaba «otra vez en ascenso». Tantos artículos de periódico tenían titulares parecidos, que ni siquiera hace falta citarlos individualmente. Dados estos acontecimientos, Eric Hobsbawm, el decano de los historiadores radicales, consideró que había llegado el momento de reeditar sus ensayos sobre Marx y el marxismo con el audaz título de *Cómo cambiar el mundo*[11]. El hilo común de esta y de otras obras contemporáneas es que ideas que solo unos años antes parecían haber sido condenadas por la Historia estaban rehabilitadas, y podían proporcionar un

anteproyecto para entender el siglo XXI, e incluso influir en su curso. «Sin embargo», observaba Hobsbawm, «Marx había de experimentar una especie de retorno inesperado en un mundo en el que el capitalismo ha sido advertido de que su propio futuro está en entredicho no por la amenaza de una revolución social, sino por la misma naturaleza de sus operaciones globales»[12]. Si bien los críticos del capitalismo seguían sin alternativas viables que proponer, continuaba él, sus defensores ya no podían descartar «una desintegración, incluso un desmoronamiento, del sistema existente»[13].

De manera similar a lo ocurrido en crisis anteriores, la interpretación de la Gran Recesión como heraldo de la destrucción no fue unánime. Quienes resaltaban la omnipresencia cultural del capitalismo como sistema capaz de colonizar el inconsciente, de controlar las conciencias y el imaginario social, conservaban un escepticismo total acerca de la posibilidad de que pudiera derrumbarse por causas económicas. Los autores «realistas» no dejaron de señalar que, incluso durante su crisis más reciente, la política había intervenido para apoyar el capitalismo, más notablemente con los rescates bancarios. Era impensable dejar que se destruyera a sí mismo. Para ellos, este era otro ejemplo de la lógica continua del sistema, una lógica que paradójicamente se reforzaba cuando la ficción de la omnipotencia del mercado autorregulador se había alterado[14]. Lo que se había hundido, pensaban ellos, era solo la fe en el neoliberalismo como caparazón ideológico del capitalismo. Pero el pasado demostraba que el capitalismo puede vivir también con otros caparazones. Es más, aunque la fuerza propulsora del neoliberalismo parecía agotada, todavía persistía por inercia, dada la carencia de una ideología nueva que lo sustituyese.

Pero el hecho más interesante de los últimos diez años, más allá de los diferentes puntos de vista desde los que se diagnostican los males que afligen al sistema actual, es que se ha recuperado la concepción del capitalismo como una formación histórica. Y esta no es una cuestión baladí. Como indica el teórico literario Terry Eagleton en *Por qué Marx tenía razón*:

> Esta última crisis ha implicado, como mínimo, que la palabra «capitalismo» (camuflada por lo general bajo algún pseudónimo evasivo, como «la era moderna», «la industrialización» u «Occidente») haya vuelto a ser moneda de uso corriente. Y cuando la gente empieza a hablar de capitalismo, podemos estar seguros de que el sistema capitalista pasa serios apuros, pues es un claro indicio de que el sistema en sí ha dejado de ser tan natural como el aire que respiramos y que puede volver a ser considerado como el fenómeno bastante reciente (en términos históricos) que es. Además, todo lo que nace está sujeto a morir en cualquier momento; de ahí que los sistemas sociales prefieran presentarse a sí mismos como inmortales. Igual que un episodio de dengue hace que quien lo padece cobre nueva conciencia de su cuerpo, una forma de vida social puede percibirse como realmente es justo en el momento en el que empieza a descomponerse[15].

Reconstruyamos pues esta historia paso a paso.

EL ENTIERRO PREMATURO DE LA HISTORIA

En el verano de 1989, la revista conservadora *The National Interest* publicó un artículo de Francis Fukuyama, filósofo político por aquel entonces poco conocido fuera de Estados Unidos. Había sido asesor político de los gobiernos de Reagan y Bush, y conocía a toda la gente clave del Departamento de Estado. Su tesis era directa: el capitalismo y la democracia liberal habían ganado. Se habían impuesto, o estaban a punto de imponerse, en todas partes. La milenaria evolución de sistemas económicos y formas de gobierno estaba llegando a su fin, al haber alcanzado el máximo grado de perfección posible. Y, puesto que creía que tanto el capitalismo como la democracia liberal estaban integrados en los valores occidentales, el éxito de ambos demostraba que los valores occidentales tenían un significado universal y superior[16]. Rara vez fue un artículo más oportuno, porque solo unos meses después de su publicación cayó el Muro de Berlín. A Fukuyama se le pidió entonces que convirtiera este artículo breve en un libro: *El fin de la Historia y el último hombre*, publicado en 1992 en medio de aclamaciones y críticas internacionales[17].

El siglo XX había presenciado la caída, uno tras otro, de los principales rivales del capitalismo liberal. Primero llegó la caída del fascismo, después la disolución del sueño (o la pesadilla) de los híbridos burocráticos en las décadas del «final de la ideología». En ese momento se estaba gestando la crisis del socialismo real, cuyos síntomas eran aparentes mucho antes de la implosión del bloque soviético y del cambio de régimen en Rusia. Las reformas emprendidas por la perestroika de Mijaíl Gorbachov se habían basado en una insatisfacción creciente con la planificación central, que había resultado económicamente ineficaz, y en el principio de que debía concederse al mercado una función mayor en la asignación de recursos, en las decisiones de inversión y en la distribución de la renta. Por otra parte, la desaparición del maoísmo y la llegada del enfoque pragmático de Deng Xiaoping, que comenzó con la descolectivización de la agricultura, había permitido la penetración lenta del consumismo burgués en China. A medida que dejaba de ser baluarte del marxismo-leninismo, China ya no podía ejercer de imán para los países del Tercer Mundo. El ejemplo virtuoso en el mundo en desarrollo lo estaban estableciendo, por el contrario, Corea del Sur y países de la ASEAN como Singapur, Malasia y Tailandia, que parecían haber obtenido un crecimiento robusto mediante la aplicación de recetas de libre mercado. Era reductivo, insistía Fukuyama, interpretar que esta cascada de acontecimientos constituía «tan solo el fin de la Guerra Fría, o el fallecimiento de un periodo concreto de la historia de posguerra». Era «el fin de la Historia propiamente dicha»[18].

Fukuyama defiende la filosofía direccional de la Historia, una concepción de acuerdo con la cual la Historia tiene una dirección que puede deducirse mediante la razón y un objetivo que debe alcanzarse. Defiende este concepto contra la mayoría de los pensadores del siglo XX, a quienes atribuye un pesimismo excesivo. Su fuente de inspiración principal es Hegel, o al menos la interpretación que Alexandre Kojève hizo de Hegel[19]. Dos veces en su vida Hegel se

convenció de que había llegado el final de la historia: la primera en 1806, cuando vio «el espíritu del mundo a caballo», alias Napoleón, entrando en Jena; la segunda, cuando fue restaurada la monarquía prusiana y él olvidó con rapidez su entusiasmo juvenil por la Revolución francesa. En el Estado protestante de Federico Guillermo III, donde se convirtió en una especie de filósofo de corte, veía que el régimen garantizaba el mayor grado posible de libertad para sus súbditos[20]. Claramente el Hegel de Kojève y Fukuyama es el joven, no el mayor.

Como hemos visto, incluso para Marx la historia tendía hacia un fin (en ambos sentidos), y esta no es una circunstancia aleatoria sino una consecuencia necesaria por el hecho de haber adoptado la estructura dialéctica de la filosofía hegeliana. Por lo tanto, por una ironía del destino, Fukuyama ha escogido el mismo maestro que Marx. Pero las similitudes no acababan aquí. Como sus ilustres predecesores, Fukuyama no solo está convencido de que la Historia es un proceso orientado a un resultado; también está convencido de la existencia de un motor secreto, un Mecanismo con M mayúscula, que explica esta evolución. Este motor, sin embargo, no es ni el «espíritu» materializado en una sucesión de formas sociopolíticas, ni el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sino la ciencia, por una parte, y el deseo de reconocimiento que impulsa a los seres humanos, por otra.

Si el deseo de reconocimiento está en la raíz de la universalización imparable de la democracia liberal, el progreso científico y tecnológico es el Mecanismo que subyace a la convergencia económica. Mientras fue una cuestión de competir en los ámbitos del carbón, el acero y la industria pesada, observaba Fukuyama, las economías planificadas lograron mantenerse a la altura de las capitalistas. Pero cuando se produjo la transición a la era postindustrial, la planificación demostró ser una herramienta inadecuada para gestionar las complejidades de las economías que hacen un uso intensivo del conocimiento. La innovación tecnológica ya no era fundamental solo para unos cuantos sectores estratégicos como el aeroespacial y el armamentístico. Todos los sectores, inclusive la producción de bienes de consumo, dependían de ella. En las economías socialistas, continuaba Fukuyama, no había ninguna forma eficaz de manejar la cantidad de información necesaria para la innovación. En ausencia de un sistema de formación espontánea de precios, no podía ofrecerse retroalimentación acerca de si las decisiones tomadas eran o no correctas. Había también una falta de incentivos para innovar en el sector de los bienes de consumo, y una falta más general de ética del trabajo. Pero por suerte, concluía, la fuerza implacable del progreso funcionaba a ambos lados del Telón de Acero, porque «el despliegue de la modernización económica guiada por la tecnología» estaba empujando a todos los países avanzados «a aceptar los términos básicos de la cultura económica capitalista universal»[21]. En algunos aspectos, esta era una rehabilitación y una adaptación de ideas difundidas en la década de 1960 bajo la etiqueta de teoría de la modernización, combinadas con otros elementos del repertorio intelectual de Occidente. La teoría de la modernización predecía que, en el transcurso de la industrialización, las sociedades convergerían hacia un único modelo de desarrollo económico y político. En la versión más famosa –la de Walt Rostow– la fuerza poderosa que empujaba a estas sociedades a ajustarse a la norma era la

tendencia al consumo[22]. Opinaba que el comunismo era incompatible con una sociedad industrial avanzada, razón por la cual habría que fomentar la industrialización en el Tercer Mundo. Al convertirse en asesor de seguridad nacional, con Lyndon B. Johnson, Rostow apoyó firmemente la Guerra de Vietnam con el argumento de que ayudaría a ganar tiempo, el tiempo que el sureste asiático necesitaba para crecer y poder resistirse a la atracción funesta ejercida por el comunismo. La tesis de que el capitalismo potencia el progreso científico y tecnológico está muy notablemente asociada con el sociólogo Robert Merton, que, después de Weber, resaltó la influencia del puritanismo sobre ambos[23]. Merton creía también que, por mucho que la ciencia pudiera coexistir con entornos no democráticos, su relación con la democracia no era casual[24]. La tesis de que, en lo relativo a la asignación de recursos, cuanto más elevado fuera el volumen de información necesario más superaba la anarquía del mercado a la planificación la planteó ya en la década de 1920 Ludwig von Mises, y se convirtió más tarde en leitmotiv de Hayek[25]. El argumento de que el socialismo causaba una pérdida de incentivos económicos había sido en otro tiempo tan común como para no tener un origen específico. Como se recordará, ya Mill hablaba de ello. Es interesante observar con qué frecuencia pueden las ideas muertas volver a ponerse de moda en circunstancias históricas diferentes. Esto sugiere que es el grado en el que dichas ideas parecen compatibles con la realidad del momento, y no la evaluación de su solidez general, lo que nos hace considerarlas verosímiles.

El entierro de la Historia propuesto por Fukuyama ha demostrado ser prematuro, no solo por la razón aducida normalmente, a saber, las turbulencias causadas por los atentados del 11 de septiembre de 2001. Por supuesto, el ascenso del fundamentalismo islámico impugnó la idea del futuro como una detención perpetua, como él lo planteaba. Una vez comprendido que una parte del mundo no estaba dispuesta a converger de manera pacífica con los valores occidentales, sino que se mostraba abiertamente hostil a ellos, ganó impulso la visión opuesta, la del «choque de civilizaciones». Esta teoría controvertida, asociada con Samuel Huntington, predecía que los conflictos, que durante la Guerra Fría se desplegaban siguiendo líneas de falla ideológicas, estallarían en el futuro siguiendo las líneas de falla culturales[26]. Tras los atentados, Fukuyama defendió su tesis reduciendo lo ocurrido al aliento póstumo de «áreas retrógradas» del mundo que no se resignaban a la modernización[27]. En los años posteriores, por otra parte, quedó claro que estas «acciones defensivas» de una «franja lunática» eran una expresión extrema y desviada del descontento experimentado en todo Oriente Próximo, un área claramente no homogénea y en la que coexistían culturas tradicionales con otras relativamente modernas. Si Irán, por ejemplo, no hubiera sido un país tecnológicamente avanzado, a pesar de estar muy alejado del ideal de democracia capitalista, Estados Unidos y sus aliados no lo habrían sometido a tanta presión para que desmantele el programa nuclear.

Pero la predicción de Fukuyama ha sido refutada por una circunstancia mucho más importante, y poco relacionada con los acontecimientos arriba mencionados. En su mayoría, los países no occidentales, incluidos aquellos con un desarrollo bien avanzado, no pueden caracterizarse de hecho como capitalistas. A pesar de los esfuerzos de muchos analistas para demostrar que la economía de China se

encuentra en transición hacia modelos occidentales, difícilmente puede decirse que sea cierto. Con independencia de que se le llame socialismo de mercado o se haga referencia a él de cualquier otra forma, el chino es en esencia un sistema que usa mecanismos de mercado para asignar recursos con fines *políticos* dentro del marco de una extensa planificación estatal. Rusia tampoco es capitalista, y no solo porque la porción de sector público (Estado más empresas de propiedad estatal) en el PIB producido se eleva al 40%. Es, sobre todo, la naturaleza de la relación entre lo público y lo privado lo que marca la diferencia. Ciertamente la economía rusa es un sistema depredador, pero basado en el amiguismo, no en la separación entre la esfera del poder estatal y la de la iniciativa individual. Por último, es cuestionable que la etiqueta de «capitalismo» pueda aplicarse a India y Brasil, que personifican, por el contrario, las características del desarrollismo estatalista. Juntos, Irán, China, Rusia, India y Brasil suman más del 40% de la población mundial.

Por otra parte, la idea de que Estados Unidos sigue siendo un modelo atractivo para el mundo ha disminuido enormemente. Puede que al capitalismo de estilo estadounidense le vaya bien desde el punto de vista macroeconómico, pero está plagado de desigualdad, algo que provoca histeria social. En la segunda década del siglo XXI, la influencia de Estados Unidos en los asuntos internacionales alcanzó su punto más bajo desde el periodo de posguerra, mientras que surgían sospechas fundadas de la interferencia rusa en las elecciones presidenciales de 2016. Después de todo, podría alegarse que un país con buena salud política y económica no habría producido un fenómeno como el trumpismo.

La pandemia de Covid-19, al desencadenar una carrera por la fabricación y exportación de vacunas que refleja perfectamente las esferas de influencia geopolíticas existentes, ha dejado claro, por si hiciera falta, que la vuelta a la división del mundo en bloques es ya una realidad. Y aunque es demasiado pronto para evaluar los efectos a largo plazo de la guerra en Ucrania (desde 2022), hay pocas dudas de que esta guerra subsidiaria representa el final simbólico de la globalización entendida como *pax neoliberalis*. En este sentido, la santa alianza contra Rusia dirigida por el decrépito presidente Biden podría ser el último suspiro de vida del viejo orden atlántico que no quiere ceder a su desmoronamiento.

EL HECHIzO DEL CONOCIMIENTO

No todos los que celebraron el fin de la materialización terrenal del marxismo pensaban que la Historia había terminado con él. Para algunos no era sino el fin de «un tipo» de Historia, que además estaba ocurriendo al mismo tiempo que en Occidente se producían también cambios trascendentales. Es el caso del teórico de la gestión y futurólogo Peter Drucker, que en 1993 anunció el advenimiento de una «sociedad poscapitalista»[28]. Después de 1960, observó, había comenzado una transformación trascendental, comparable al Renacimiento o a las revoluciones del siglo XVIII, que se completaría en torno a 2020. Esta transformación era la emergencia de la sociedad del conocimiento. Al referirse a ella como poscapitalista no quería decir que la sociedad del conocimiento fuera a

ser socialista o anticapitalista. De hecho, el mercado seguiría siendo el mecanismo principal para coordinar la actividad económica. Pero la primacía del conocimiento sobre el capital, como recurso, provocaría una reorganización de la estructura de clases.

De acuerdo con este relato, el conocimiento era la fuerza que había conducido a la derrota del socialismo, que se había visto superado por la revolución de la productividad en las economías capitalistas. La aplicación del conocimiento al trabajo, que empezó con los avances tecnológicos de finales del siglo XIX, había liberado en menos de un siglo a la mayoría de la población activa de las ocupaciones manuales. Convertir los obreros en empleados había supuesto aumentar los niveles de vida de estos y ampliar la clase media. Pero ahora, una nueva revolución del conocimiento estaba conduciendo a la superación del capitalismo propiamente dicho. La riqueza, o el valor, no estaba ya creada por el capital o el trabajo, sino por la productividad y la innovación. Mientras que las categorías conceptuales (tanto neoclásicas como keynesianas) utilizadas en el siglo XX para analizar la economía estaban perdiendo su significado, en la sociedad los trabajadores manuales se estaban volviendo totalmente marginales, reducidos a una débil minoría amenazada de extinción. Pero incluso los capitalistas estaban, de acuerdo con Drucker, al borde de la extinción. Su lugar estaba siendo ocupado por los trabajadores del conocimiento. De hecho, ya no era una cuestión de asignar capital a los usos productivos, sino conocimiento.

¿Y quiénes eran esos trabajadores del conocimiento? Eran ejecutivos, profesionales y empleados del conocimiento tales como analistas de inversiones y gestores de carteras. Los trabajadores del conocimiento, escribía Drucker, «estarán empleados en organizaciones. Pero, a diferencia de los empleados del capitalismo, son propietarios de los "medios de producción" y de las "herramientas de producción": de los primeros a través de sus fondos de pensiones, que en todos los países desarrollados están emergiendo con rapidez como los únicos propietarios reales; y de las segundas, porque los trabajadores del conocimiento poseen su conocimiento y pueden llevarlo allí donde vayan»[29].

Claramente los directivos formaban parte de esta categoría, y su función se describía en términos enfáticos, aunque confusos. La función de la gestión, para Drucker, no era organizar la producción o el personal, sino aplicar conocimiento al conocimiento, o incluso «proporcionar conocimiento para ver cómo puede aplicarse mejor el conocimiento existente para que produzca resultados»[30]. Los nuevos directivos eran «responsables de la aplicación y el rendimiento del conocimiento»[31]. Si eran eficaces en esta tarea, la aplicación del conocimiento al conocimiento podía también superar las limitaciones de recursos, trabajo y capital. La expansión de la gestión, predecía Drucker, se aceleraría debido a los nuevos cambios en la estructura de la propiedad corporativa que habían intervenido desde el surgimiento de la corporación moderna. Pensaba en la reorganización de los paquetes de acciones dispersos operados por inversores institucionales tales como los fondos de pensiones. Creía que los fondos de pensiones ponían en cuestión el concepto mismo de propiedad. Aunque legalmente eran los propietarios de los valores que compraban con el dinero de los ahorradores, es decir, los propietarios del capital, invertían este dinero a

beneficio de otros. Teníamos entonces la situación curiosa de que los pensionistas futuros, verdaderos propietarios del capital, eran incapaces de ejercer la más mínima influencia en las decisiones de la corporación, mientras que los inversores, que tomaban las decisiones, no ganaban el dinero para sí mismos. Como señalaba Drucker, «ni los gestores que dirigen [los fondos de pensiones] ni sus propietarios son "capitalistas". El de los fondos de pensiones es un capitalismo sin capitalistas»[32]. Los sofismas, sin embargo, no nos ayudan a captar la sustancia de las cosas. ¿Podemos realmente creer que lo que define el capitalismo es la propiedad formal de los medios de producción? ¿No es el control sobre esos medios lo que marca la diferencia? El hecho de que en el siglo XIX las dos cosas se superpusieran no nos autoriza a declarar difunto el capitalismo cuando ya no se da ese caso. Se trata de determinar cuál de los dos rasgos resulta esencial. Asimismo, la representación de los inversores institucionales casi como organizaciones sin ánimo de lucro es insostenible. Los inversores institucionales no son organizaciones benéficas. Esto era tan cierto cuando Drucker escribía como en la actualidad. Una noticia reciente puede ayudarnos a captar la medida de sus ganancias. En mayo de 2018, la revista *Institutional Investor* registró, con un toque de satisfacción, que «los gestores de fondos de cobertura más ricos se enriquecieron aún más en 2017 [...], un recordatorio del poder que tiene el interés compuesto»[33]. Los veinticinco gestores principales de fondos de cobertura habían ganado en total ese año 15.380 millones de dólares (lo que equivale de media a 615 millones de dólares cada uno). Cuatro gestores obtuvieron más de 1.000 millones. Fueron James Simons, de Renaissance Technologies, que ganó 1.700 millones; David Tepper, de Appaloosa Management (1.500 millones de dólares); Kenneth Griffin, de Citadel (1.400 millones) y Ray Dalio, de Bridgewater Associates (1.300 millones de dólares).

Los aspectos del pensamiento de Drucker hasta ahora examinados evidencian que siguió los pasos de los innumerables autores que, desde los tiempos de Berle y Means hasta la década de 1960, veían en cómo evolucionaba la separación entre propiedad y gestión el elemento decisivo para superar el capitalismo. Pero Drucker abrió un escenario que va más allá de las relaciones industriales dentro de organizaciones tradicionales tales como la corporación. Concebía una perspectiva mucho más radical. Cuando dijo que los trabajadores del conocimiento «poseen su propio conocimiento y pueden llevárselo consigo donde vayan», presentaba como una realidad la utopía de un sistema en el que todos son a la vez trabajadores y capitalistas. En este paraíso terrenal, la prosperidad es alcanzable y está al alcance de todos. No hay explotación sino solo el uso creativo de los recursos intelectuales de cada cual. El garaje de Steve Jobs ha sustituido a la fábrica, y Steve Jobs ha sustituido tanto al trabajador manual como a su empleador. ¿Es realista esta expectativa? Por supuesto que no. Ni siquiera un país tan enorme como Estados Unidos tiene espacio para tantos Steve Jobs. Algunos de ellos se convertirán en empresarios establecidos. A muchos más, la competencia los obligará a dejar el negocio. Además, el conocimiento (con independencia de lo que se quiera dar a entender al utilizar este término) no está distribuido igualmente entre individuos, y no es el único factor que importa en la sociedad postindustrial. Son decisivos el emprendimiento, la creatividad, el

instinto, la falta de escrúpulos y, sobre todo, la suerte. Por último, no todo el conocimiento está disperso: ciertamente no lo está el conocimiento para fabricar satélites o anticuerpos monoclonales, e innovaciones como estas constituyen fuentes notorias de rentas y beneficios.

A pesar de las aporías que debilitan estos argumentos, el hechizo del conocimiento se apoderó de los políticos, los comentaristas y la opinión pública durante más de una década, acompañado también de otra obsesión contemporánea: la información y la tecnología de la información.

EL ESPÍRITU DEL INFORMACIONALISMO

A la tesis de que el capitalismo había sido superado por la economía del conocimiento podía objetársele fácilmente que confundía continente y contenido. Esto lo señaló el sociólogo Manuel Castells al comienzo de la era de Internet. Castells sostenía que, si bien representaba un cambio en el «modo de desarrollo», el ascenso del «informacionalismo» se daba en el contexto de un modo de producción que seguía siendo plenamente capitalista. De hecho, el concepto de modo de desarrollo no es más que una reelaboración de la categoría marxiana de las fuerzas productivas. Para Castells, el preindustrialismo, el industrialismo y el informacionalismo son modos de desarrollo que pueden aplicarse, en principio, tanto a las economías y sociedades capitalistas como las colectivistas. Pero, a diferencia de Marx, él no es un determinista tecnológico, porque reconoce la capacidad de las sociedades para adaptarse a los cambios tecnológicos con diversos grados de eficiencia. Y tampoco considera que este proceso de adaptación genere conflictos sociales potencialmente mortales.

Aunque Castells distaba de ver 1989 como un punto final, la reconstrucción de la historia contemporánea hecha por él era esencialmente teleológica, puesto que reinterpretaba el siglo XX a la luz de la caída del Muro de Berlín. El relato suena familiar. Desde la década de 1970, la revolución experimentada por la tecnología de la información había supuesto un reto tanto para el capitalismo como para el colectivismo, haciendo necesaria la reestructuración de ambos. Pero mientras que la reestructuración del colectivismo fracasó, más notablemente en la Unión Soviética, porque el sistema no logró asimilar el informacionalismo, el capitalismo logró adaptarse y renovarse. Y lo hizo globalizando actividades económicas fundamentales; introduciendo la flexibilidad organizativa y, en especial, la flexibilidad laboral; y poniendo fin al contrato social de posguerra, basado en la mediación y el Estado del bienestar[34]. Al final de este proceso de «expansión y rejuvenecimiento», el capitalismo informacional estaba prosperando «por todo el mundo», profundizando «su penetración en los países, las culturas y los ámbitos de vida»[35]. Esta explicación de la génesis de lo que en ocasiones se describe como «capitalismo mundializado» *[one-world capitalism]* está de por sí llena de los desafortunados clichés que abundan en la bibliografía desde la década de 1990[36]. Mucho más interesante es el análisis del nuevo espíritu de este capitalismo.

El capitalismo informacional, aclaraba Castells, era una «forma endurecida de capitalismo»[37]. Como el capitalismo industrial de tiempos anteriores, se trataba

de un sistema que producía para el beneficio, y en el que la apropiación del beneficio se realizaba sobre la base de los derechos de propiedad. Pero a diferencia de su progenitor, este se caracterizaba por «una tendencia a la desigualdad social y a la polarización crecientes», con una ampliación y una separación de los tramos superior e inferior de la escala social. La primacía que el conocimiento mantenía en este sistema ampliaba la brecha entre el trabajo cualificado y autoprogramable, por una parte, y el trabajo genérico, por otra. La reestructuración que siguió, sustituyó la organización colectiva del trabajo por la lógica de la negociación individualizada, de acuerdo con la capacidad de negociación y la productividad de cada trabajador. Y esto perjudicó a los trabajadores más débiles. Un nuevo golpe a las clases medias y bajas procedió del recorte del Estado del bienestar. Dado que las clases sociales carecían ahora de cohesión interna, sin embargo, el potencial de conflicto que era relativamente inherente al aumento de la desigualdad no provocó una lucha de clases, sino un revoltijo de reivindicaciones individuales que surgían de grupos de trabajadores enfrentados[38].

Y Castells tampoco creía que los cambios en la estructura de la posesión de los derechos de propiedad fuera tal que alterase la naturaleza capitalista del actual modo de producción. Observaba que, en el capitalismo informacional, coexistían nuevas formas de posesión de acciones con un renacimiento de los propietarios familiares y los emprendedores individuales, una tendencia claramente discernible en las economías emergentes de la región de Asia-Pacífico. Estos modelos de propiedad más antiguos respondían especialmente bien a los imperativos de innovación y flexibilidad del sistema. En la obra de Castells no hallamos la idea de que el emprendimiento está al alcance de todos, sino la opinión más realista de que la innovación no se produce de manera aislada sino que necesita redes, lo que explica la tendencia de los trabajadores del conocimiento a organizarse en forma de «trabajador colectivo», bajo el liderazgo de un capitalista que se apropia del plusvalor que producen[39]. A pesar de los elementos críticos señalados aquí, el capitalismo se representaba como un sistema sustancialmente estable, en el que el problema de la desigualdad podía solucionarse con las medidas paliativas de Clinton y Blair. Incluso contemplaba de manera positiva el «casino global» de los mercados financieros en expansión, y consideraba bastante remota la posibilidad de que se produjeran grandes desplomes. Gestionándola de la manera adecuada, la tecnología financiera podría mantener los mercados en un «equilibrio dinámico», sostenía con confianza Castells, haciéndose eco de los economistas[40].

Una interpretación más radical de lo que estaba ocurriendo la ofrecieron Luc Boltanski y Eve Chiapello[41]. Para ellos, el nuevo espíritu del capitalismo materializaba un engaño original. Los cambios organizativos y su superestructura ideológica no eran consecuencia de los cambios tecnológicos sino, por el contrario, de la necesidad del capitalismo de relegitimarse tras la crisis experimentada en la década de 1970. En la historia del capitalismo, sostenían, había ocurrido siempre lo mismo. Tras cada crisis había emergido un problema de legitimación, que se resolvía mediante la reestructuración. En la década de 1930, la revolución gerencial fue una respuesta a la crisis de confianza generada por la Gran Depresión, porque el capitalismo organizado como un ejército era

más fácil de dirigir. De igual modo, la transición a las redes empresariales y a la flexibilidad cumplía ahora dos propósitos: uno declarado y el otro oculto. La intención declarada era la de remediar la crisis de la vieja gestión, cuya estructura jerárquica se consideró después de 1968 anacrónica y opresiva. Pero el objetivo no declarado era el de construir un capitalismo de bajo coste que permitiera a los propietarios del capital seguir obteniendo beneficios en una era de tasas de crecimiento bajas.

Respondiendo a la exigencia de autenticidad y libertad, las doctrinas de la neogestión sustituyeron el trabajo jerárquico dentro de los departamentos por equipos supuestamente horizontales. La autoridad del gerente fue sustituida por el carisma del líder, a un tiempo visionario, creativo e instructor; un líder que inspiraba con el ejemplo. «Los *managers*», escribían Boltanski y Chiapello, «no tratan de encuadrar ni de dar órdenes […]. Han comprendido que estas funciones se mostraban caducas»[42]. Para qué necesitaban recurrir a la compulsión cuando podían lograr fácilmente la lealtad mediante la persuasión. Tampoco tenían otra opción, puesto que ya no estaban en posición de seducir a sus subordinados con las promesas de una mejora profesional a cambio de su obediencia. Incluso la iconografía del capitalismo estaba cambiando de maneras todavía discernibles en la actualidad. Piénsese en Bill Gates, un capitalista zen que lleva jerséis de pico, alguien a quien le gusta recomendar libros que él parece leer sin esfuerzo. Nos habla desde su sofá minimalista, con el lago Washington de fondo, no desde una mala réplica del trono de Luis XIV en un apartamento de Manhattan. Tan cómodo hablando de negocios como de ciencia, Gates trasciende a la categoría de filántropo del siglo XX, que parece ordinario en comparación: se ofrece nada menos que como benefactor de la humanidad.

¿Cómo se ejerce, entonces, el poder en una época de persuasión? El mantra de la satisfacción del cliente tiene por objetivo, precisamente, ocultar la cadena de control. Los empleados deberían tener la impresión de que no están sometidos al poder del capital sino al del mercado, es decir, de los compradores de sus productos: una dictadura mucho más dulce. Después de todo, ¿por qué ibas a quejarte si te despiden por no cumplir las expectativas de los consumidores? Ellos son la razón de ser de tu puesto de trabajo. Y, de hecho, a los trabajadores se les invita a renunciar a la estabilidad para dar preferencia a la empleabilidad. En lugar de aspirar a trayectorias profesionales predecibles, se les anima a abrirse camino mediante una sucesión de proyectos, y como miembros de equipos siempre cambiantes. La pérdida de seguridad, se les dice para dorarles la píldora, se compensará con un aumento de la libertad. Por último, a través de la red, la empresa extiende la lógica del equipo a su entorno. Todas las funciones no fundamentales se trasladan a redes de subcontratistas, algunos de los cuales fueron antes despedidos por la empresa. Se dice que la red está unida por la «confianza» ¿pero no sería quizá más preciso llamarlo «necesidad»?

LAS CONSECUENCIAS DE GIDDENS

En este esbozo de la historia intelectual del capitalismo en la década de 1990 sigue faltando un aspecto: la ideación política. Hacía falta una nueva política

para lograr que se aceptara el nuevo espíritu del capitalismo, y la aportación más importante a esta política la efectuó la Tercera Vía. La Tercera Vía puede considerarse una interpretación concreta del «centrismo radical», la ideología nacida de lo que describió como el final definitivo de las ideologías del siglo XX. La descomposición del socialismo real había dejado el capitalismo sin alternativa creíble. Pero también había agravado la crisis de la izquierda en los países occidentales. ¿Qué tipo de reforma podían los progresistas (ya fueran los socialdemócratas europeos, los laboristas británicos o los liberales estadounidenses) defender de manera creíble en un momento en el que el capitalismo se estaba afirmando como el único sistema viable? La clave de la prosperidad mundial parecía radicar en que los países del antiguo bloque soviético se parecieran más a las economías de mercado de estilo occidental, no al contrario. De ahí la idea de que, en las sociedades capitalistas avanzadas, hasta los problemas sociales podían resolverse con soluciones basadas en el mercado.

Dentro de este marco general hubo factores contingentes que influyeron en el giro del consenso político hacia la derecha. Aunque procedían de experiencias considerablemente diferentes, a comienzos de la década de 1990 las economías capitalistas fundamentales de Estados Unidos, Reino Unido y Alemania Occidental compartían un rasgo político común. En todos estos países, las fuerzas progresistas eran ahora subalternas de partidos conservadores que llevaban muchos años en el poder. Como hemos visto en el capítulo 3, la crisis de la izquierda reformista había comenzado en la década de 1970, cuando se había mostrado incapaz de dar respuestas a la demanda de protección social en un contexto de crecimiento cada vez más débil y en un entorno crecientemente dominado por el conflicto entre el capital y el trabajo. En ese momento, la izquierda fue castigada por lo que las clases trabajadoras consideraban una traición a su misión. Veinte años después, las viejas clases obreras de la era industrial habían cedido el paso a las clases medias de la era postindustrial y a una masa amorfa de personas no cualificadas, resignadas a permanecer en los márgenes del mercado de trabajo. Indiferentes al destino de estas últimas, los partidos de izquierda empezaron a ver la captura del centro político como la única esperanza de recuperar el poder. Esto los llevó por lo general a apropiarse de ideas de sus competidores de derecha, una estrategia conocida en ciencias políticas como triangulación.

Aunque la Tercera Vía fue un fenómeno común a los países occidentales, desde Suecia a Italia, su racionalización más elaborada procede de Reino Unido y se asoció con el nacimiento del Nuevo Laborismo. El Partido Laborista llevaba en la oposición desde 1979. Este prolongado vagar por el desierto suscitó una transformación en la ideología y la retórica del partido. El cambio de línea política, que comenzó durante el liderazgo de Neil Kinnock, se completó con Tony Blair. Como escribe Donald Sassoon, tras la cuarta derrota consecutiva, en 1992, el único objetivo de los laboristas era «recuperar el poder prácticamente a cualquier precio»[43]. En 1995, siendo líder de la oposición, Blair logró cambiar los estatutos del partido. Puso en marcha una cruzada contra la Cláusula Cuatro, «la principal vaca sagrada del Partido Laborista», en la que Sidney Webb (18591947) había querido afirmar el compromiso adoptado por el partido de modificar la estructura de propiedad de los medios de producción, distribución e

intercambio. Ese compromiso seguía siendo más simbólico que cualquier otra cosa, excepto por la nacionalización de sectores estratégicos de la economía británica en la posguerra. Pero con su medida, Blair quería sobre todo señalar que seguiría la senda del proceso liberalizador iniciado por Margaret Thatcher y John Major. Renunciando a toda ambición de modelar las relaciones de producción, los nuevos estatutos transmitían el objetivo más modesto de promover una sociedad en la que el poder, la riqueza y las oportunidades estuvieran generalizados.

Fue precisamente para resolver la clara paradoja entre el libre mercado y la justicia social para lo que los estrategas del Nuevo Laborismo crearon la doctrina de la Tercera Vía. No era en absoluto una idea original. A lo largo del siglo XX se habían teorizado y ensayado muchas «vías intermedias», tanto en el Este como en el Oeste. Incluso el compromiso histórico de la posguerra representaba una tercera vía entre el capitalismo y el socialismo. Este era todavía el sentido en el que Anthony Giddens, gurú intelectual de Blair, empleó el término en 1994, para negar lo que para él era una búsqueda infructuosa: «No hay Tercera Vía de este tipo y, al comprenderlo, la historia del socialismo como vanguardia de la teoría política llega a su fin»[44]. Giddens ya dejaba claro, sin embargo, cuál debía ser el camino hacia delante. El objetivo no era alcanzar otro acuerdo entre el capitalismo y algo que se había dado por muerto. La Tercera Vía en el sentido giddensiano-blairista es una vía intermedia entre el neoliberalismo y la socialdemocracia. Esto implicaba, como expresaba el manifiesto de 1998, construir el quimérico «centro radical»[45]. Al exponer la filosofía política del Nuevo Laborismo, Giddens mostró explícitamente su profundo desacuerdo con el filósofo Norberto Bobbio, que había sostenido pocos años antes que izquierda y derecha no eran en absoluto categorías obsoletas. Podía tratarse de construcciones históricas, pero para Bobbio seguían encarnando la dicotomía moral de la igualdad y la jerarquía[46]. Giddens objetaba que las grandes transformaciones económicas, sociales y tecnológicas no habían dejado mucho espacio para la lucha y el conflicto. En el mundo globalizado y unipolar, a las sociedades se les presentaban nuevos problemas, retos y posibilidades que convertían los límites entre izquierda y derecha en algo incierto[47]. A la doctrina de la Tercera Vía se le otorgó un aura de respetabilidad académica integrándola en el discurso de Ulrich Beck sobre la sociedad del riesgo, cuyo atractivo exótico suscitó mucho entusiasmo entre periodistas y comentaristas[48]. Beck argumentaba que en la modernidad tardía la producción de riesgos aumenta junto con la producción de riqueza. Tan solo en la esfera socioeconómica, eran fuentes de peligro potenciales la competencia económica mundial, la aceleración de la innovación y el cambio tecnológico. Si la modernidad tardía no se caracterizaba ya por la escasez sino por el riesgo, minimizarlo se convirtió en el problema principal y difícil de resolver. Giddens, aun sin negar el problema, recalcaba que no había que temer dicho riesgo. Afrontar con eficacia las dificultades planteadas por el azar podía, de hecho, dar rienda suelta a la innovación y a la prosperidad. Era contraproducente, sostenía Giddens, intentar controlar los riesgos manufacturados; y habría que gestionarlos, por el contrario, mediante una estrategia de «adopción activa de riesgos». «La gestión eficaz del riesgo», afirmaba, «no solo significa minimizar o proteger

contra los riesgos; significa también aprovechar el lado energético del riesgo»[49]. (¡Vayan a decirle a una madre de cuarenta años que sufre la «experiencia del despido» que el riesgo tiene un lado energético!)

El acuerdo social de posguerra se basaba en el consentimiento. Los trabajadores, regimentados todavía en el sistema fabril, ofrecían su lealtad al capitalismo a cambio de protección social. La socialdemocracia era al mismo tiempo promotora y garante de este pacto que ligaba a trabajadores, capitalistas y Estado. El pacto se debilitó en la década de 1970, se agrietó en la de 1980, y finalmente se rompió en la de 1990. En este punto, por consiguiente, la cuestión central para cualquier fuerza progresista era la de proponer un pacto nuevo, que les sonara creíble a sus interlocutores. ¿Qué podía haber sido creíble en una época en la que las relaciones de poder estaban decididamente a favor del capital y, además, el objetivo político era seducir a las clases medias? En primer lugar, hacía falta repudiar el viejo Estado del bienestar, presentarlo como obsoleto. Los ideólogos de la Tercera Vía tacharon de «bienestar negativo» el sistema de bienestar establecido tras la guerra, porque operaba desde la suposición de que el vaso estaba siempre medio vacío[50]. Equiparaba erróneamente el riesgo a un mal del que la sociedad debía protegerse. Sin embargo, para disipar de manera permanente cualquier nostalgia por los buenos tiempos pretéritos, era necesario efectuar una operación intelectual preliminar: había que refutar la creencia de que el viejo sistema encarnaba el ideal de justicia social. El Estado del bienestar de posguerra, señalaba Giddens, no surgió como un remedio contra la injusticia, ni para promover la búsqueda de la igualdad; no era una creación genuina de la izquierda. Sus raíces se situaban en el paternalismo bismarckiano, la búsqueda de la cohesión social y el proceso de construcción del Estado. Este sistema «antidemocrático», basado en una «distribución vertical de beneficios», había obtenido su espacio de maniobra del Estado-nación, que ahora se derrumbaba ante las fuerzas de la globalización[51]. La igualdad podía y debía buscarse de otras maneras. Más aun teniendo en cuenta que no era un valor en sí mismo, sino que su importancia derivaba de la medida en la que fuera «relevante para las oportunidades vitales, el bienestar y la autoestima de la gente»[52]. (El lector atento observará aquí un eco de Dahrendorf).

El nuevo bienestar teorizado por Giddens no era ya «en esencia un concepto económico, sino uno psíquico, que atañe, como lo hace, al estar-bien»[53]. Era un poco como decir que el problema no está en tus bolsillos sino en tu cabeza; en efecto, la afirmación llegaba a sugerir que «el asesoramiento, por ejemplo, puede ser en ocasiones más útil que el apoyo económico directo». Fuera o no el caso, ciertamente al Estado le saldría más barato. Giddens tenía en mente un Estado de inversión social más comprometido con potenciar el desarrollo de capital humano que con garantizar a sus ciudadanos un nivel de vida aceptable. Su principio rector era que no podía haber derechos sin responsabilidades, lo cual recuerda a cierta pasión inglesa del siglo XIX por la formación en autoayuda. Sus programas se efectuarían en cooperación con una variedad de actores del sector privado, como voluntarios, asociaciones, empresas y sector financiero. Como por arte de magia, el «bienestar positivo» convertiría los viejos aspectos negativos en oportunidad de mejora: «En lugar de Indigencia, autonomía; no Enfermedad, sino salud activa; en lugar de Ignorancia, educación, como elemento duradero de la

vida; en vez de Miseria, bienestar; y en lugar de Indolencia, iniciativa»[54]. Tal es la superficialidad exudada por el lenguaje de la nueva modernidad. En retrospectiva, no podemos evitar preguntarnos cómo pudieron argumentos de este tipo ejercer un poder tan hipnotizante sobre una generación.

El paradigma de la sociedad del conocimiento ofreció nueva legitimidad al ideal de la igualdad de oportunidades, pero lo mismo puede decirse de otras fuentes intelectuales contemporáneas, como la teoría económica del crecimiento endógeno. Sin duda, pensar que la prosperidad depende principalmente de la acumulación de capital humano le facilita la vida al legislador a la hora de abordar la distribución desigual de las oportunidades. Convencerse de que el Estado ha cumplido su tarea al haber proporcionado educación a sus ciudadanos elimina las objeciones planteadas comúnmente contra la meritocracia. Si el punto de partida es el mismo para todos, las retribuciones económicas pueden ser proporcionales a los méritos individuales, para derrotar el riesgo moral y la búsqueda de rentas. En conclusión, el Nuevo Laborismo adoptó una visión benévola del capital, considerándolo un recurso inmaterial del que todo trabajador podía apropiarse fácilmente. Veía en la nueva economía «poscapitalista» la realización del sueño de mercantilización del capital y desmercantilización del trabajo. Partiendo de la suposición de que «el conocimiento es una especie de capital localizado dentro del trabajador» se deducía la idea tranquilizadora de que «si el capital está dentro de nosotros, ¿cómo puede explotarnos?»[55].

LOS OPTIMISTAS DE ÚLTIMA HORA

Este despliegue ostentoso de optimismo se mantuvo durante la década de 2000, pero comenzaba a parecer disonante, porque contrastaba con una atmósfera de descontento creciente. Estaba claro que el orden capitalista estaba siendo de nuevo sometido a juicio. Tras una década de reformas a favor del mercado y liberalización financiera, las gentes del antiguo bloque soviético, América Latina e incluso los cuatro tigres asiáticos estaban perdiendo su entusiasmo, si es que alguna vez lo habían tenido, por el sistema económico del «mundo libre». El economista Hernando de Soto resumió esta paradoja en su declaración de que «la hora del mayor triunfo del capitalismo es la hora de su crisis»[56]. La nostalgia por la era comunista creció en Rusia y en Europa central y oriental, devolviendo a veces al poder a los antiguos partidos comunistas y a sus elites. Los ciudadanos de estos países lamentaban la pérdida del elevado grado de seguridad social que el viejo régimen les garantizaba[57]. La situación de los países latinoamericanos sometidos a la terapia de choque del FMI y el Banco Mundial no era más alentadora. En Brasil, la combinación de austeridad y privatizaciones mantenida por el gobierno de Cardoso en nombre de la estabilidad financiera hundió aún más la economía en la recesión, exacerbando las tensiones sociales. Esto llevó al poder al Partido de los Trabajadores y su líder, Luiz Inácio Lula da Silva, en 2003. Algo similar ocurría en Argentina, donde Néstor Kirchner sucedió a Carlos Menem, y durante la década de 2000 la «marea rosa» se extendió a la mayor parte de Sudamérica. Pero el choque de mayor valor simbólico se produjo en

Venezuela con ocasión de las elecciones presidenciales de 1998. Allí, el autodenominado líder revolucionario Hugo Chávez derrotó a Henrique Salas Römer, economista educado en Yale.

El capitalismo también era cuestionado en los países ricos. En el cambio de milenio, las reuniones de los encargados de tomar las decisiones económicas en todo el mundo –en su mayoría miembros de la elite blanca occidental– estaban marcadas por una movilización de la conciencia crítica de sus propias sociedades. Las revueltas que acompañaron a la reunión de la OMC en Seattle en el otoño de 1999 –una verdadera batalla urbana entre activistas y ciudadanos comunes, por una parte, y policía, por otra– dieron comienzo a un ciclo de manifestaciones beligerantes a gran escala. Las protestas continuaron con ocasión de las reuniones del FMI y el Banco Mundial en Washington D. C. y en Praga, en abril y septiembre de 2000, respectivamente. En julio de 2001, unas 250.000 personas inundaron las calles de Génova (una ciudad de 600.000 habitantes) para manifestarse contra la cumbre del G8. La del movimiento anticapitalista o del movimiento por la justicia global no fue solo una historia de gases lacrimógenos y rotura de escaparates. Las «cumbres paralelas», como el Foro Social Mundial organizado en Porto Alegre en enero de 2001, ofrecieron oportunidades para difundir ideas creativas. Como observaban dos estudiosos de estos movimientos, «los manifestantes rara vez atacan la globalización en sí misma, sino la globalización corporativa, el capitalismo mundial, el orden neoliberal, las empresas multinacionales, las instituciones financieras internacionales y los acuerdos de comercio»[58]. Sus exigencias abarcaban desde la cancelación de la deuda del Tercer Mundo hasta la introducción de impuestos (como la tasa Tobin o el impuesto «Robin Hood») para contrarrestar la especulación financiera, en ocasiones acompañadas de ruegos francamente utópicos de que se estableciera un gobierno democrático mundial. Estos movimientos tuvieron importancia histórica en dos aspectos. Por una parte, no había habido una oleada tal de movilización masiva desde 1968. Por otra, su impulso original no parece haberse agotado aún. De hecho, el motivo anticapitalista siempre ha adoptado nuevas formas a lo largo de los años, primero en conexión con la oposición a la Guerra contra el Terror de George W. Bush, y después como principal impulsor de Occupy Wall Street y otros movimientos antiausteridad en el sur de Europa[59].

Sobre este telón de fondo de hostilidad creciente al Consenso de Washington aparecieron los últimos apologistas del capitalismo. Así, Hernando de Soto –que en la década de 1990 había inspirado la terapia de choque del presidente peruano Alberto Fujimori– afirmaba que si el capitalismo no funcionaba en el Sur Global no era culpa del capitalismo, el problema estaba en que el Sur Global no estaba preparado para aprovecharlo, debido a la ausencia de derechos de propiedad claramente definidos[60]. Paul Collier –que repartió su vida profesional entre la Universidad de Oxford y el Banco Mundial– también absolvió al capitalismo de la pobreza de los «mil millones de abajo», culpando a cambio a sus Estados fallidos, que habían convertido la bendición de los recursos en una maldición. Incluso llegó a presentar la intervención militar como una forma de rescatar a los pobres, no sin cierto bochorno teniendo en cuenta que lo escribía durante el punto más bajo de la Guerra de Irak[61]. Otros mostraban desprecio por quienes añoraban «los días de ocio, diversión e igualdad disfrutados en otro

tiempo» en los antiguos países comunistas: «sería agradable comer de la tarta y mantener al mismo tiempo las costumbres perezosas», escribió la historiadora estadounidense Joyce Appleby[62]. No les resultaba tan fácil salirse con la suya a quienes querían defender el capitalismo de sus críticos internos. En 2006, la economista y retórica Deirdre McCloskey publicó el primer volumen de una trilogía dedicada sorprendentemente a defender capitalismo, no tanto por su superioridad económica como por su *moralidad*[63]. El capitalismo, afirmaba ella, no solo nos había hecho más ricos y nos había permitido vivir más. También nos había convertido en personas mejores y más civilizadas. Pero el capitalismo era moral también en otro sentido: enriquecía a sus supuestas víctimas. McCloskey sostenía que quitarles la riqueza a los ricos no habría hecho menos pobres a los pobres. Por el contrario, en general, permitir que los ricos se enriquecieran aún más beneficiaba también a los pobres. Este no era sino el famoso argumento del «efecto derrame», que John Kenneth Galbraith comparó en otro tiempo con el viejo dicho de que «si le das suficiente avena al caballo, parte acabará llegando al camino para los gorriones»[64]. El origen de esta curiosa doctrina se pierde en las brumas del tiempo, pero sus cimientos académicos los sentó la economía de la oferta en la década de 1970. La historia es tan interesante que merece una digresión.

Como en el caso del monetarismo de Milton Friedman, la economía de la oferta supuso un gran cambio de paradigma porque derrocó la lógica de la economía keynesiana que había caracterizado todo el periodo de posguerra. Buena parte de la fortuna inicial de la teoría se debió a la incapacidad de las recetas keynesianas para encarar la extraña mezcla de precios elevados y estancamiento (la denominada estanflación) que afectó a la década de 1970. El gasto público no podía por sí solo poner de nuevo la economía en marcha debido a un problema de la oferta, a saber, el choque causado por la subida de los precios del petróleo. Había que ayudar a las empresas de alguna manera[65]. Esta intuición sugerida por el sentido común en una circunstancia muy específica fue pronto generalizada en una teoría grandiosa de acuerdo con la cual el crecimiento y el bienestar económico, *siempre* dependen de la salud de las empresas, no de la de los consumidores. Si los capitalistas obtienen beneficios, la economía prosperará y los beneficios los disfrutará toda la sociedad en su conjunto. En una época en la que el concepto de empresa era ya un tanto vago, y en la que cualquiera con una buena cuenta bancaria era un inversor potencial, la tesis se simplificó aún más en la fórmula de que debía situarse a los ricos en posición de ganar más dinero. Desde el punto de vista del Estado, esto significaba cobrarles menos impuestos y dejarlos en paz. Las pérdidas sufridas por los pobres y los no tan ricos a corto plazo, como las provocadas por los recortes de los servicios públicos y de los programas de bienestar social, se compensarían con beneficios más elevados a largo plazo. La Nueva Derecha aprovechó la oportunidad, y el principio de que «expandes y revitalizas la economía dando menos a los pobres y más a los ricos» se convirtió en la doctrina oficial de los gobiernos de Reagan y Thatcher[66].

La pérdida de confianza en el capitalismo al comienzo del milenio era pequeña en comparación con lo que ocurriría menos de diez años después, cuando una crisis ruinosa golpeó la economía mundial. La crisis, que comenzó a mediados de 2007 con el desastre de las hipotecas de alto riesgo en Estados Unidos, se

extendió en un año al sistema bancario internacional. La implosión financiera de 2008 repercutió, a su vez, en la economía real, causando en todo el hemisferio norte una caída del PIB que continuó hasta comienzos de la década de 2010. En cierto sentido, fue una vindicación de las ideas de Keynes, ya que el síndrome presentaba los síntomas clásicos de una depresión provocada por la falta de demanda: deflación y desempleo. Pero la atención de la gente no se centró tanto en la recesión como en la crisis que la había provocado y obviamente la ira se dirigió contra la avaricia del 1%. El impacto sobre la opinión pública fue devastador. Ya no se trataba solo de las preocupaciones de los sectores más críticos de la sociedad por la justicia planetaria; ahora eran las clases medias de los países ricos las que se sentían directamente perjudicadas. En resumen, el poder de seducción que el capitalismo había ejercido sobre las clases medias desde finales del siglo XIX, cuando había demostrado que podía elevar su nivel de vida, empezaba a desvanecerse.

La estrategia seguida por los apologistas del capitalismo fue la de minimizar la importancia de lo que estaba ocurriendo. Los análisis históricos publicados en aquellos años ofrecen ejemplos interesantes. Muchas de estas obras se habían concebido antes de la crisis para celebrar los logros capitalistas, pero fueron completadas en una atmósfera muy distinta. En *The Relentless Revolution. A History of Capitalism* [La revolución inexorable. Una historia del capitalismo] (2010), Appleby redujo el problema del capitalismo a la corrupción y el amiguismo, algo fácil de remediar con mejores normas formales y mecanismos de aplicación, y como mucho nombrando personas honradas y competentes para el sistema judicial, la policía y la administración pública. «Más que un nuevo sistema financiero», concluía, «lo que hace falta es una renovación judicial. El capitalismo tiene total capacidad de cumplir su promesa de progreso y prosperidad» siempre que el sistema judicial sea eficaz y eficiente. Asimismo, observaba, el capitalismo «genera la riqueza» necesaria para pagar dichos servicios. Si no se ponen en marcha es, en consecuencia, por mera falta de «voluntad política»[67]. Esta forma de absolver al capitalismo separando la economía de la política, y echándole la culpa a esta, fue de hecho la estrategia dominante en la política estadounidense convencional durante la Gran Recesión, tanto por parte de quienes atribuían la crisis a la falta de reglas como de quienes pensaban que había demasiadas.

Otro ejemplo revelador es la *Cambridge History of Capitalism*, publicada en 2014, tras nueve años de trabajo. Esta obra de dos volúmenes acaba con un artículo sobre el futuro del capitalismo escrito por los editores –dos economistas– en medio de la crisis. No se les escapaba la ironía de estar escribiendo dicho capítulo «mientras el mundo salía tan lentamente de la prolongada recesión». Como ellos mismos dijeron:

> Cuando se inició el proyecto, en 2005, parecía que el capitalismo triunfaba en todo el mundo. […] A medida que evolucionaban los acontecimientos del verano de 2007, sin embargo, la «mejor economía de todos los tiempos» empezó a mostrar grietas. […] Algunos críticos del proyecto sugirieron incluso que pasáramos rápidamente a un tercer volumen: ¡«Decadencia y caída del capitalismo»! Pero la crisis actual de

> la economía planetaria, que ha ensombrecido las innovaciones financieras celebradas todavía en septiembre de 2006, puede –en el largo plazo contemplado por estos dos volúmenes– verse simplemente como el más reciente de los dolores de crecimiento que han afectado al desarrollo del capitalismo desde el comienzo[68].

Como pronto quedó claro, en este caso se decidió no tratar el capitalismo como una formación social históricamente específica sino como un rasgo dado de la interacción humana. Puesto que el capitalismo nunca ha tenido un comienzo –da a entender el argumento– probablemente nunca tenga fin. Este intento de *naturalización* suponía el uso de un concepto de capitalismo tan amplio que prácticamente incluía cualquier forma de actividad mercantil y de empresa privada. En consonancia con esta interpretación, *Cambridge History of Capitalism* tiene un capítulo sobre Babilonia, en el primer milenio a. C., seguido por otros dos dedicados a la Grecia y la Roma antiguas. En el mismo estilo, otros proyectos intentaban demostrar que las crisis financieras no eran un fenómeno moderno sino una constante en la historia, al menos desde la Edad Media. Carmen Reinhart y Kenneth Rogoff consiguieron escribir una historia de 463 páginas sobre las crisis sin utilizar la palabra «capitalismo»[69]. De hecho, si alguien acepta que el capitalismo es innato y universal, puede por la misma razón afirmar que no existe en absoluto.

En último término, este entusiasmo tardío por un sistema en crisis no es una anomalía insólita. Viene a la mente la ligereza con la que los poetas de la Antigüedad tardía alababan los logros del Imperio romano mientras los bárbaros presionaban a sus puertas[70]. En tiempos de decadencia, el elogio abunda y adopta un tono artificioso, como para ocultar la ansiedad por lo que podría perderse. Estos ejercicios de relectura del pasado del capitalismo a través de las preocupaciones del presente pueden, por lo tanto, interpretarse como el canto del cisne de una época. Como escribe Tennyson:

> El canto de muerte del cisne salvaje llenó de gozo
> el alma de ese lugar baldío
> ….
>
> Pero de inmediato su horrible voz jubilosa,
> con una música extraña y diversa,
> fluyó en un canto libre y audaz;
> como cuando un pueblo poderoso se regocija[71].

Pero mientras que los poetas de la «revolución inexorable» se mostraban seguros de que el capitalismo, al que se le atribuían poderes de regeneración casi sobrenaturales, se burlaría de nuevo de sus oponentes, para la mayor parte de la sociedad, que sufría de manera concreta los efectos de la crisis, la Gran Recesión hizo sonar las alarmas. Así, cuando la maquinaria de pronóstico social volvió a ponerse en marcha, encontró un público amplio y dispuesto a escuchar.

EL DESPERTAR

La Gran Recesión marcó el retorno grandioso de la profecía. La oleada de libros sobre el futuro del capitalismo publicados a comienzos de la década de 2010 fue diversa en calidad y rigor. Están las utopías tecnológicas de populares escritores de ensayo; las visiones de la vida tras el capitalismo escritas por activistas radicales; y por último, las obras académicas. Como hemos hecho hasta ahora, nos centraremos en las obras académicas, aunque sin pasar por alto los enfoques populares, ya que contribuyen a poner en contexto esta historia. La crisis tuvo un fuerte impacto en los medios de comunicación, como corresponde a una era de espectacularización de la realidad. Como representaciones de esos años, las imágenes de empleados de Lehman Brothers sacando sus posesiones en cajas de cartón y las de manifestantes de Zuccotti Park arrastrando vellocinos de oro por las calles de Manhattan son más icónicas que los fríos comentarios sobre el mercado bursátil. Era inevitable que surgiera una bibliografía para satisfacer esta demanda emocional, incluso a costa de intentar matrimonios imposibles, como el de Marx y Drucker oficiado por el periodista Paul Mason. Su tesis es que la automatización, la libre reproducibilidad de la información digital y la «economía colaborativa» nos proyectan ya a una dimensión poscapitalista. Se dice que los altibajos de años recientes son los últimos golpes del capitalismo, que exhala su último aliento, las convulsiones desesperadas de «un sistema de monopolios, bancos y gobiernos» que no ha aceptado la nueva era de «bienes gratuitos, abundantes y producidos socialmente»[72]. También se han hecho intentos de psicoanalizar la sociedad del capitalismo moribundo, como el renombrado filósofo Slavoj Žižek en *Viviendo en el final de los tiempos*. De acuerdo con el autor, «el sistema capitalista global está aproximándose a un apocalíptico punto cero»[73]. Los cuatro jinetes portadores de la catástrofe serían la crisis ecológica, la manipulación biogenética, los próximos enfrentamientos por los recursos naturales y la energía, y el aumento de las divisiones y las exclusiones sociales. Ante las noticias de la llegada inminente de dicha catástrofe, la sociedad capitalista reaccionaría sin duda de acuerdo con el modelo de las «cinco etapas de la aflicción», es decir, negación, ira, negociación, depresión y por último aceptación[74]. Si la muerte del capitalismo se aproxima, es bueno que nos encuentre preparados. Este pensamiento es más que suficiente para desatar la imaginación de quienes han considerado adecuado construir escenarios sobre el tiempo posterior al capitalismo, mezclando teoría social y ciencia ficción[75].

Lo llamativo, sin embargo, no es el resurgimiento de los tonos sensacionalistas o apocalípticos en el discurso público, ni la facilidad con la que se mezcla el repertorio marxista con el neoliberal en una especie de marxismo dadaísta que parece hecho a medida para la difusión a través de Twitter, sino el retorno de la teoría de la crisis en el sector académico. Entre 2013 y 2016 se publicaron tres libros académicos con títulos ambiciosos. Uno era *¿Tiene futuro el capitalismo?*; otro, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*; el tercero, *¿Cómo terminará el capitalismo?*[76]. Fueron escritos por científicos sociales importantes y con una reputación sólida, los tipos de expertos que, se diría, se lo pensarían dos veces antes de aventurarse en terreno tan resbaladizo. Dos de ellos, los sociólogos

estadounidenses Immanuel Wallerstein y Randall Collins, no temieron pronosticar que el final de capitalismo se produciría en cuestión de pocas décadas. Ambos autores acuden a la caja de herramientas marxiana. Si bien esto no sorprende en el caso de Wallerstein (el enfoque con el que se forjó un nombre, el análisis de los sistemasmundo, está claramente relacionado con el marxismo), no puede decirse lo mismo de Collins, que siempre ha sido más sensible a la influencia de Weber. Hay infinitas maneras de reinterpretar, e incluso reinventar, a Marx, es cierto; pero de hecho tanto Wallerstein como Collins se ciñen a una perspectiva bastante mecanicista de las dinámicas y las contradicciones del capitalismo. Esta visión presupone que el capitalismo es una especie de reloj de muelles que trabaja mientras su mecanismo esté libre de obstáculos. Los fallos repetidos provocan una crisis estructural, que estos autores derivan de las dos perspectivas clásicas, y complementarias, de la producción y el consumo[77].

Wallerstein sostiene que la estrategia principal que el capitalismo usa habitualmente para aliviar la presión sobre los beneficios –mantener bajos los costes de producción– ya no es viable. No ve cómo la producción va a poder relocalizarse más del centro a la periferia del sistema mundo dado que, a lo largo de los cinco siglos pasados, «este proceso reiterado ha agotado virtualmente los lugares a donde moverse»[78]. Además, dice, los beneficios de los que depende la supervivencia del capitalismo no pueden obtenerse en mercados perfectamente competitivos, sino que exigen la existencia de cuasimonopolios. Estos últimos deben estar respaldados por el poder del Estado y solo pueden garantizarse en el ámbito planetario en presencia de una potencia hegemónica. Esta función la desempeñaba Estados Unidos. Pero su decadencia geopolítica está ahora abriendo el camino a la coexistencia futura de múltiples centros de poder. Collins, por su parte, ve en las evanescentes clases medias el elemento que rehabilita la teoría subconsumista de la crisis. Mientras que en el siglo XX la tendencia a la concentración de la riqueza, al desempleo y al subconsumo resultante de la acumulación incesante de capital fijo estuvo controlada temporalmente por la expansión de la clase media, esta vía de salida está ahora cerrada. Al igual que en otro tiempo la maquinaria desplazó a la clase obrera, el progreso en la tecnología de la información está eliminando a la clase media. Collins prevé que el conflicto distribucional aumentará en las próximas décadas, oponiendo «unos cuantos capitalistas opulentos», propietarios de «robots y computadoras que realizan prácticamente todo el trabajo generador de ingresos» a «una mayoría en desempleo estructural»[79]. Coincide con Wallerstein al predecir que la crisis terminal del capitalismo se producirá «entre 2030 y 2050»[80]. Lo que seguirá es incierto. En un escenario, podríamos contemplar o bien una oscilación secular entre capitalismo y socialismo, sin ningún vencedor claro, o bien la resurrección de «la propiedad socialista y una fuerte regulación y planificación central»[81] al estilo soviético. En otro, cuya probabilidad de que ocurra Collins calcula en el 50%, podríamos ver, sin embargo, el surgimiento de una «solución neofascista»[82].

El sociólogo económico alemán Wolfgang Streeck –que pasó buena parte de su vida anterior buscando formas de afinar las instituciones económicas de la socialdemocracia– ha interpretado también los problemas recientes del capitalismo como un indicio de que debería rehabilitarse la teoría de las

crisis[83]. Insiste en que el hecho de que el capitalismo haya sobrevivido a tantas profecías de condena no demuestra que nunca vaya a tener un final. ¿Cómo podría inferirse el futuro solo a partir del pasado? Pero es improbable que el cambio se produzca a partir de un único suceso. La crisis se producirá debido a la «acumulación continua de disfunciones pequeñas y no tan pequeñas» que convierte el capitalismo contemporáneo en «un sistema social con un fallo crónico»[84]. La imagen del final del capitalismo dada por Streeck es la de un sistema que fallece por sobredosis de sí mismo. Paradójicamente, el capitalismo no muere por escasez de éxito, sino por exceso. Invadiendo todas las esferas de la vida social, destruye las oposiciones internas y las fuerzas compensatorias que solían parar sus efectos más dañinos, manteniendo la sociedad capitalista en equilibrio. En las dos décadas pasadas, su expansión descontrolada ha provocado cinco trastornos principales. Son «estancamiento, redistribución, oligarquía, saqueo del dominio público, corrupción y anarquía global»[85]. Estos problemas –con la excepción parcial del primero, ya que la ralentización del crecimiento puede considerarse también un fenómeno independiente– derivan de la mercantilización del dinero, la naturaleza y el trabajo humano efectuada bajo el capitalismo tardío. La mercantilización del dinero, posibilitada por la liberalización financiera en la década de 1990, encuentra expresión en una producción desmesurada de crédito barato, usando las técnicas de la ingeniería financiera, y en la hipertrofia del sector bancario. Esta tendencia fue directamente responsable de la crisis financiera de 2008. La mercantilización de la naturaleza es evidente en la contradicción ahora insostenible entre la lógica de expansión infinita que impulsa la acumulación capitalista y la oferta finita de recursos naturales. La mercantilización del trabajo, que resulta, a su vez, de la liberalización del mercado laboral, se manifiesta en la expansión del empleo precario e infrarremunerado. Hay también una tendencia a aumentar las horas de trabajo de cada familia, mientras que los salarios y las rentas familiares se estancan.

Observándola superficialmente, podría pensarse que la tesis de Streeck adolece de los mismos defectos que la idea de que la máquina capitalista debe pararse porque sus engranajes se han atascado. El enfoque de Streeck deriva sin duda de la opinión, planteada en sus últimos tiempos por la Escuela de Fráncfort, de que el capitalismo solo puede vivir dentro de la relación dialéctica con las partes que lo constituyen. Es decir, que hace falta contrapesar la atracción por los beneficios con alguna forma de desmercantilización, como el Estado del bienestar, las políticas fiscales keynesianas y demás. Cuando se suprime esta dialéctica, surge un problema de legitimación. Pero junto con esta dimensión mecánica del capitalismo, debemos reconocer que hay también una dimensión ontológica. Lo que determina la supervivencia de la máquina no es solo su funcionamiento correcto sino también el contexto en el que funciona. Puede que la máquina no funcione tan bien, pero tal vez en cierto entorno no funcione ningún otro dispositivo. En consecuencia, debemos plantear dos preguntas: ¿cuál es el propósito de la máquina?, y ¿quién la hace funcionar? En otras palabras, necesitamos investigar en qué contexto social y cultural se ha impuesto el capitalismo y entender si las condiciones que han permitido su ascenso y consolidación han desaparecido. Si Streeck no cae en la trampa de las teorías

mecanicistas es porque sabe que, en el estudio de la sociedad, la relación entre «base» y «superestructura» es problemática. Quienes consideran que este problema ya está resuelto acaban desgraciadamente concentrándose o bien solo en el primero, como hacen los materialistas históricos, o solo en el segundo, como los marxistas culturales. Streeck, por el contrario, aborda la cuestión con la guía de Polanyi. Es en él –no en Weber, Schumpeter o Bell– en quien piensa cuando dice que el capitalismo está «destruyendo sus fundamentos no capitalistas»[86]. La intuición de Polanyi en *La gran transformación* hace referencia a la existencia de «mercancías ficticias» que, implicando aspectos sensibles del yo humano, como la necesidad de seguridad y de dignidad individual, no se prestan a ser intercambiadas en el mercado a no ser con una cautela especial[87]. Si alguien cruza la línea roja, debe esperar movimientos en contra, como ocurrió cuando el capitalismo fue controlado por el Estado con el objeto de hacerlo encajar en la jaula del corporativismo fascista y de la posterior economía mixta. Si se neutralizan dichos movimientos en contra, es de esperar que la olla a presión estalle. En consecuencia, la interpretación de Streeck presupone –aunque sin elaborarla– una teoría cultural por la cual el estado fisiológico de la sociedad es un estado en el que se conservan «la confianza, la buena fe, el altruismo, la solidaridad dentro de las familias y las comunidades»[88]. Solo bajo esas condiciones, que son innegociables, puede el capitalismo coexistir con la sociedad. Si se acepta la tesis de Polanyi-Streeck, sería razonable suponer que, cuando estos valores fundamentales se incumplen de manera repetida, la sociedad tiende a tratar el capitalismo como un elemento perturbador y a deshacerse de él. Se mantiene, sin embargo, una cuestión importante: ¿y si, además de las condiciones de Polanyi-Streeck, otros rasgos o necesidades definieran el estado fisiológico de la sociedad?

¿Y si estos factores empujaran en la dirección opuesta, sosteniendo la persistencia del capitalismo? Podría surgir un conflicto de valores, con resultado incierto. Abordaremos este tema en el capítulo 6.

Por último, puesto que se ha mencionado la mercantilización de la naturaleza, deberíamos añadir que la reapertura del debate sobre el final del capitalismo ha despertado otro miedo apocalíptico que había emergido ya en la década de 1970, a saber, que la catástrofe medioambiental podría terminar con la vida humana en la tierra. Las preocupaciones por el impacto de la actividad humana en el medioambiente, que de acuerdo con muchos se aceleró en el periodo de posguerra, han aumentado. Se ha propuesto una nueva denominación, la de Antropoceno, para la actual época geológica, aunque sigue usándose de manera extraoficial y no existe acuerdo sobre su fecha de comienzo. El grado en el que se responsabiliza específicamente al capitalismo de los problemas medioambientales varía, pero muy pocos dirían que es un actor secundario. Para marxistas ecológicos como John Bellamy Foster, esta responsabilidad se acerca al 100%, y debería atribuirse a la «fisura» o «sima» que el capitalismo ha creado en la «relación metabólica» original entre la humanidad y la naturaleza[89]. Incluso un sociólogo weberiano como Michael Mann considera que la crisis ecológica fatal es una posibilidad concreta «a menos que se tomen acciones extraordinarias para eludirla», y estas acciones cambiarían necesariamente la naturaleza del capitalismo[90]. Esta tesis, sin embargo, causa escepticismo en el geógrafo David

Harvey, para quien el capitalismo ha sido un maestro en modelar y remodelar su entorno natural, hasta el extremo de formar con él un ecosistema adaptativo. La supervivencia del capitalismo podría ponerse en cuestión, por el contrario, por la expansión de la extracción de rentas (vinculada a los derechos de propiedad) y el agotamiento del crecimiento económico, ya que ambos factores tienden a erosionar los beneficios[91]. Pero difícilmente podemos considerarlo un argumento nuevo. La primera parte de la proposición es una actualización de la tesis de Ricardo, mientras que la segunda recuerda a la paradoja del capitalismo estacionario propuesta por Heilbroner. Harvey añade que la «reducción de la naturaleza y de la naturaleza humana a la pura forma mercancía», a la que él se refiere como la «alienación de nuestro propio potencial como especie» o «alienación universal» podría desencadenar una «sublevación humanista»[92]. Su profecía es por lo tanto probabilística o condicional, como la de Marcuse en sus últimos tiempos. El capitalismo *podría* sucumbir *si* sus víctimas logran desprenderse de las cadenas. No hay contradicciones fatales, capaces de producir de manera automática la implosión del sistema, solo contradicciones más o menos peligrosas. Asimismo, la importancia relativa de estas contradicciones varía con el tiempo. En último término, son oportunidades que la voluntad humana puede aprovechar.

EPÍLOGO

Se ha demostrado que quienes a finales del siglo XX profetizaron el fin de la historia se equivocaban, y sería razonable prever que a quienes, tras la crisis más reciente del capitalismo, concluyen de manera apresurada que el fin de este se cerca, les aguarda el mismo destino. Los de tendencia izquierdista deberían observar también que la respuesta política más firme a los excesos del neoliberalismo no procede de la izquierda. Para salvarse de la furia del 99%, el capitalismo estadounidense aceptó voluntariamente presentar a un empresario antisistema –Donald Trump– como candidato a la presidencia. Con su retórica proteccionista y su uso del chivo expiatorio étnico se ganó la confianza de la clase obrera blanca y de la empobrecida clase media, haciendo que Hillary Clinton pareciera la candidata de los grandes financieros. En Europa, la amenaza más seria al futuro de la zona euro –un monumento a la soberbia tecnocrática de los seguidores de Friedrich Hayek– no procede de los indignados españoles ni de las multitudes de la plaza Sintagma, sino del nacionalismo populista desplegado por líderes que desprecian a George Soros y le hacen guiños a Vladimir Putin. De nuevo, la historia nos demuestra que no hay alternativas simples, como entre capitalismo y socialismo, sino, por el contrario, mecanismos de autoprotección que las sociedades despliegan siempre que ciertos valores fundamentales se ven amenazados, dando lugar a soluciones variables. Además, los intentos de autoprotección a menudo resultan ser engañosos. Resulta fácil recordar de inmediato las similitudes con el periodo de entreguerras, aunque sería engañoso pensar que la situación de aquellos años podría repetirse en los mismos términos. La historia nunca se repite, porque las sociedades evolucionan. El fascismo derivó de una rápida modernización tecnológica que no fue unida a una modernización

social igualmente rápida. Estas condiciones, por supuesto, no existen ya en Occidente. Pero el hecho de que sea imposible, como dijo Heráclito, bañarse dos veces en el mismo río no significa necesariamente que haya progreso. La evolución significa sencillamente cambio.

El capitalismo ni siquiera se ha superado a sí mismo. A diferencia de las previsiones románticas de Drucker y los teóricos de la sociedad del conocimiento, la economía postindustrial se basa relativamente poco en el conocimiento, e incluso parece menos aún un entorno en el que pueda florecer la libertad. En esta economía no se ven filósofos o ingenieros en cada esquina. Todo el conocimiento que las empresas medias necesitan para funcionar es el inserto en un ordenador o un teléfono inteligente, para cuyo uso se necesita el entendimiento de un niño de cinco años. En cuanto a las repercusiones de la tecnología en la organización de la sociedad, los acontecimientos recientes han demostrado de nuevo que su importancia no es decisiva. La tecnología de la información, saludada por sus devotos como una herramienta para la liberación de los trabajadores, o incluso como emblema que demuestra que las relaciones de producción capitalistas están superadas, ha demostrado ser igualmente un instrumento de explotación. El teléfono inteligente posibilita la economía de bolos [gig economy] de los conductores de Uber y los repartidores de comida a domicilio, pero es también el medio principal para controlar a esta fuerza de trabajo precaria. A través de sus aplicaciones se comprueba constantemente el rendimiento de los trabajadores. En consecuencia, en la denominada economía colaborativa, es posible ser despedido de la noche a la mañana con un mensaje de texto si el veredicto de la satisfacción del cliente no es del todo positivo o si el porcentaje de pedidos aceptados es inferior a la media. Los trabajadores deben competir entre sí y al mismo tiempo carecen de la protección típica del trabajo organizado: vacaciones remuneradas, baja por enfermedad y pensiones se convierten en recuerdos lejanos. El nuevo capitalismo ha sustituido las relaciones de subordinación tradicionales por lazos de dependencia informales que se basan en la misma asimetría creada por la necesidad.

Al dejar a los trabajadores la responsabilidad de procurarse los medios de producción, el capital ha efectuado el milagro de hacerse invisible –se ha desmaterializado– pero eso no significa que su dominio sea inferior. Sin duda, si levantara la cabeza, a Marx todo esto le fascinaría.

Así las cosas, es comprensible que las nuevas generaciones de pensadores se dejen atraer por las cuestiones que Marx y sus contemporáneos plantearon hace mucho tiempo. La curiosidad intelectual y las ansiedades que desencadenan el pronóstico social no han cambiado. Menos obvio es por qué los procesos de pensamiento que conducen a la predicción y a la profecía parecen haberse atascado en un bucle temporal. Un siglo después de los debates de la Segunda Internacional, los teóricos del capitalismo siguen tratando de resolver los mismos problemas que sus lejanos predecesores: si tiene sentido estudiar los sistemas sociales como se estudian en física los campos de fuerza, hipotetizando su equilibrio y ruptura; si las superestructuras culturales son una mera proyección de la base económica; si la teoría puede internalizar la agencia humana o si, por el contrario, esta debería considerarse una variable independiente, capaz de producir resultados inesperados. El hecho de que estos problemas estén a menudo

implícitos en el pronóstico social de hoy en día no es tranquilizador. Las mismas consideraciones son aplicables a los factores causales que reaparecen una y otra vez en los pronósticos. Tómese el problema medioambiental: no cabe duda de que representa una amenaza inminente para muchas cosas, sobre todo para la salud humana. ¿Pero es también una amenaza para la supervivencia del capitalismo? Algunos parecen pensar que así es, como creían los victorianos. Pero en sus dos siglos de existencia, el capitalismo ha demostrado que no necesita aire limpio para prosperar, sino solo aire medianamente respirable. ¿Por qué los científicos sociales no parecen aprender nunca de sus errores? Es hora de analizar los patrones de pensamiento que se repiten en esta historia de las ideas, para intentar responder esta pregunta.

1R. S. Snyder, «The End of Revolution?», *Review of Politics* 61(1) (1999), pp. 5-28.

2M. Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 19781979*, ed. M. Senellart, trad. G. Burchell, Basingstoke, Reino Unido, 2008 [ed. cast.: *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France, 1978-1979*, Madrid, 2016]. Respecto al concepto de Foucault, véase D. Zamora y M. C. Behrent (eds.), *Foucault and Neoliberalism*, Cambridge, 2016 [ed. cast.: *Foucault y el neoliberalismo*, Madrid, 2018]. Sobre la historia intelectual del neoliberalismo y sus raíces más profundas, véase Q. Slobodian, *Globalists: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Cambridge, Mass., 2018 [ed. cast.: *Globalistas: el fin de los imperios y el nacimiento del neoliberalismo*, Madrid, 2021]; P. Mirowski y D. Plehwe (eds.), *The Road from Mont Pèlerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective*, Cambridge, Mass., 2009. Respecto a su historia política y económica, véase D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, 2005 [ed. cast.: *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, 2007].

3D. T. Rodgers, *Age of Fracture*, Cambridge, Mass., 2011, p. 41.

4F. Jameson, *The Seeds of Time*, Nueva York, 1994, p. xii [ed. cast.: *Las semillas del tiempo*, Madrid, 2000]; S. Žižec, «The Spectre of Ideology», en *Mapping Ideology*, Londres, 1994, p. 1 [ed. cast.: «El espectro de la ideología», en *Ideología: un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, 2003].

5F. Jameson, «Future City», *New Left Review* 21 (2003), p. 76 [ed. cast.: «La ciudad futura», *NLR* 21, julio-agosto de 2003, p. 103]. Existe una reconstrucción del relato en S. A. Grattan, *Hope Isn't Stupid: Utopian Affects in Contemporary American Literature*, Iowa, 2017, p. 8.

6M. Fisher, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Winchester, 2009, p. 2.

7F. Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres, 1991, p. 3.

8F. Boldizzoni, *The Poverty of Clio: Resurrecting Economic History*, Princeton, 2011, pp. 27-28, 72-80 [ed. cast.: *La pobreza de Clío. Crisis y renovación en el estudio de la historia*, Barcelona, 2013].

9L. C. Thurow, *The Future of Capitalism: How Today's Economic Forces Shape Tomorrow's World*, Nueva York, 1997, p. 3.

10Véase J. E. Stiglitz, *The Roaring Nineties: A New History of the World's Most Prosperous Decade*, Nueva York, 2003 [ed. cast.: *Los felices 90: la semilla de la destrucción*, Madrid, 2003]; A. Glyn, *Capitalism Unleashed: Finance, Globalization, and Welfare*, Oxford, 2006 [ed. cast.: *El capitalismo desatado: finanzas, globalización y bienestar*, Madrid, 2010].

11E. Hobsbawm, *How to Change the World. Reflections on Marx and Marxism*, New Haven, Connecticut, 2011 [ed. cast.: *Cómo cambiar el mundo*, Barcelona, 2011].

12*Ibid.,* p. 398 [p. 404, ed. cast.].

13*Ibid.,* p. 418 [p. 424].

14M. Fisher, *op. cit.,* pp. 77-78.

15T. Eagleton, *Why Marx Was Right*, New Haven, 2011, p. xi [ed. cast.: *Por qué Marx tenía razón*, Barcelona, 2015, pp. 12-13].

16F. Fukuyama, «The End of History?», *National Interest* 16, verano de 1989, pp. 3-18.

17F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, 1992 [ed. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, 1992].

18F. Fukuyama, «The End of History?», cit., p. 4.

19A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel* [1947], trad. J. H. Nichols Jr., Nueva York, 1969.

20El famoso episodio de Jena se indica en la carta escrita por Hegel a Friedrich Immanuel Niethammer el 13 de octubre de 1806; véase G. W. F. Hegel, *Hegel: The Letters*, trad. C. Butler y C. Seiler, Bloomington, 1984, p. 114. Respecto a la perspectiva posterior adoptada por Hegel acerca de la Historia, la referencia es G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History* [1837], trad. H. B. Nisbet, Cambridge, 1975.

21F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, cit., p. 96.

22W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge, 1960.

23R. K. Merton, *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England* [1938], Nueva York, 1970.

24R. K. Merton, «The Normative Structure of Science» [1942], en *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago, 1973, p. 269.

25Véanse L. von Mises, «Economic Calculation in the Socialist Commonwealth» (1920), en F. A. Hayek (ed.), *Collectivist Economic Planning*, Londres, 1935, pp. 87-130; y F. A. Hayek, «The Use of Knowledge in Society», *American Economic Review* 35(4) (1945), pp. 519-530.

26S. P. Huntington, «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs* 72(3) (1993), pp. 22-49, más tarde ampliado a *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, 1996.

27F. Fukuyama, «History Is Still Going Our Way», *Wall Street Journal*, 5 de octubre de 2001, p. A14.

28P. F. Drucker, *Post-capitalist Society*, Oxford, 1993, p. 6.

29*Ibid.,* p. 7.

30*Ibid.,* p. 38.

31*Ibid.,* p. 40.

32*Ibid.,* p. 70.

33S. Taub, «What the World's Richest Hedge Fund Managers Earned in 2017», *Institutional Investor*, 29 de mayo de 2018, en [https://www.institutionalinvestor.com/article/b18dwjvpw2n9v9/the-rich-list].

34M. Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, 2ª ed., 3 vols, Oxford, 2000, vol. 3, *End of Millennium*, p. 368 [ed. cast.: *La era de la información,* Madrid, 2000-2003, p. 407].

35M. Castells, *op. cit.,* vol. 1, *The Rise of the Network Society*, p. 19 [ed. cast.: *La era de la información,* vol. 1, *La sociedad red*, Madrid, 2005, p. 49]; vol. 3, *End of Millennium*, p. 369 [ed. cast.: p. 408].

36La expresión está tomada de Chris Hann y Keith Hart, *Economic Anthropology: History, Ethnography, Critique*, Cambridge, 2011, p. 142.

37M. Castells, *End of Millennium*, cit., p. 369 [ed. cast.: p. 408].

38*Ibid.,* pp. 375, 377 [pp. 414, 416].

39*Ibid.,* p. 376 [p. 415].

40*Ibid.,* p. 374 [ed. cast.: p. 413].

41L. Boltanski y E. Chiapello, *The New Spirit of Capitalism* [1999], trad. G. Elliott, Londres,

2005 [ed. cast.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, 2002].

42*Ibid.,* p. 77 [ed. cast.: *ibid.,* p. 124].

43D. Sassoon, *One Hundred Years of Socialism: The West European Left in the Twentieth Century*, Londres, 2010, p. 739 [ed. cast.: *Cien años de socialismo*, Barcelona, 2001, p. 806].

44A. Giddens, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Cambridge, 1994, p. 69 [ed. cast.: *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Barcelona, 1996, p. 77].

45A. Giddens, *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Cambridge, 1998 [ed. cast.: *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Barcelona, 1999].

46N. Bobbio, *Left and Right: The Significance of a Political Distinction* [1994], trad. A. Cameron, Cambridge, 1996 [ed. cast.: *Derecha e izquierda: razones y significados de una distinción política*, Barcelona, 1997].

47A. Giddens, *The Third Way*, cit., pp. 38 y ss. [ed. cast.: pp. 56 y ss.]

48U. Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* [1986], trad. M. Ritter, Londres, 1992 [ed. cast.: *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, 2008]. Algunos críticos de la Tercera Vía la trataron de hecho como una empresa académica. Entre ellos se encuentran A. Callinicos, *Against the Third Way: An Anticapitalist Critique*, Cambridge, 2001 [ed. cast.: *Contra la tercera vía: una crítica anticapitalista*, Barcelona, 2002], y M. Bevir, *New Labour: A Critique*, Londres, 2005.

49A. Giddens, *The Third Way*, cit., p. 116 [ed. cast.: p. 138].

50*Ibid.,* p. 117 [p. 138].

51*Ibid.,* p. 112 [p. 134]; A. Giddens, *Beyond Left and Right*, cit., pp. 136-137, 140 [ed. cast.: *Más allá de la izquierda y la derecha*, cit., pp. 140-141, 145].

52A. Giddens, *The Third Way,* cit., p. 41 [p. 55].

53*Ibid.,* p. 117 [p. 139].

54*Ibid.,* p. 128 [p. 151]. Esto se basa en una famosa expresión de William Beveridge, que en un informe titulado *Social Insurance and Allied Services*, Londres, 1942, sentaba las bases del Estado del bienestar moderno en Gran Bretaña.

55J. Anderson, *The Library and the Workshop: Social Democracy and Capitalism in the Knowledge Age*, Stanford, Cal., 2009, p. 3.

56H. de Soto, *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Evrywhere Else*, Nueva York, 2000, p. 1.

57Véase S. White, «Communist Nostalgia and Its Consequences in Russia, Belarus and Ukraine», en D. Lane (ed.), *The Transformation of State Socialism: System Change, Capitalism or Something Else?*, Basingstoke, Reino Unido, 2007, pp. 35-56.

58M. Desai y Y. Said, «The New Anti-capitalist Movement: Money and Global Civil Society», en H. Anheier, M. Glasius y M. Kaldor, *Global Civil Society 2001*, Oxford, 2001, p. 51.

59Sobre estos últimos, véase D. della Porta, *Social Movements in Times of Austerity: Bringing Capitalism Back into Protest Analysis*, Cambridge, 2015.

60H. de Soto, *op. cit.*

61P. Collier, *The Bottom Billion: Why the Poorest Countries Are Failing and What Can Be Done about It*, Oxford, 2007 [ed. cast.: *El club de la miseria. Qué falla en los países más pobres del mundo*, Madrid, 2008].

62J. Appleby, *The Relentless Revolution: A History of Capitalism*, Nueva York, 2010, p. 432.

63D. McCloskey, *The Bourgeois Virtues: Ethics for and Age of Commerce*, Chicago, 2006, en especial pp. 1-53 [ed. cast.: *Las virtudes burguesas. fítica para la era del comercio*, México, 2016]. Los dos volúmenes siguientes, publicados en 2010 y 2016, poco añaden al argumento.

64J. K. Galbraith, «Recession Economics», *New York Review of Books* 29(1), 4 de febrero de 1982, p. 34.

65Compárese M. Bruno y J. D. Sachs, *Economics of Worldwide Stagflation*, Cambridge, Mass., 1985.

66Una presentación popular de estas ideas es la de J. Wanniski, *The Way the World Works*, Nueva York, 1978. La cita es de Galbraith, *op. cit.*

67J. Appleby, *op. cit.,* pp. 416-417.

68L. Neal y J. G. Williamson, «The Future of Capitalism, en *The Cambridge History of Capitalism*, vol. 2, *The Spread of Capitalism: From 1848 to the Present*, Cambridge, 2014, pp. 530-531.

69C. M. Reinhart y K. S. Rogoff, *This Time Is Different: Eight Centuries of Financial Folly*, Princeton, Nueva Jersey, 2009 [ed. cast.: *Esta vez es distinto: ocho siglos de necedad financiera*, México, 2019].

70Véase un ejemplo en A. Cameron, *Claudian: Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford, 1970.

71A. Tennyson, «The Dying Swan» (1830), en *Tennyson: A Selected Edition*, ed. C. Ricks, Londres, 2014, versos 21-22, 28-31.

72P. Mason, *Postcapitalism: A Guide to Our Future*, Londres, 2015, p. 144 [ed. cast.: *Postcapitalism. Hacia un nuevo futuro*, Barcelona, 2016]. Se trata de un enfoque similar al de Jeremy Rifkin, que considera que nos dirigimos a un futuro de «bienes comunes colaborativos» en el que las personas, tanto productoras como consumidoras, compartirán sus propios productos y servicios impresos en 3D a «coste marginal cero». Véase J. Rifkin, *The Zero Marginal Cost Society: The Internet of Things, the Collaborative Commons, and the Eclipse of Capitalism*, Nueva York, 2014 [ed. cast.: *La sociedad de coste marginal cero: el internet de las cosas, los bienes comunes y el eclipse del capitalismo*, Barcelona, 2014].

73S. Žižek, *Living in the End Times*, Londres, 2010, p. x [ed. cast.: *Viviendo en el final de los tiempos*, Madrid, 2010, p. 8].

74*Ibid.,* p. xi [p. 9].

75Véase, por ejemplo, P. Fraser, *Four Futures: Visions of the World after Capitalism*, Londres, 2016 [ed. cast.: *Cuatro futuros: ecología, robótica, trabajo y lucha de clases para después del capitalismo*, Barcelona, 2020].

76I. Wallerstein, R. Collins, M. Mann, G. Derluguian y C. Calhoun, *Does Capitalism Have a Future?*, Oxford, 2013 [ed. cast.: *¿Tiene futuro el capitalismo?*, México, 2015]; D. Harvey, *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, Oxford, 2014 [ed. cast.: *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Madrid, 2014]; W. Streeck, *How Will Capitalism End? Essays on a Failing System*, Londres, 2016 [ed. cast.: *¿Cómo terminará el capitalismo?: ensayos sobre un sistema en decadencia*, Madrid, 2017].

77Este análisis de Wallerstein y Collins se basa en gran medida en mi reseña titulada «Post-capitalism?», *European Journal of Sociology* 57(3) (2016), pp. 568-571.

78I. Wallerstein, «Structural Crisis, or Why Capitalists May No Longer Find Capitalism Rewarding», en I. Wallerstein *et al., op. cit.,* p. 22 [ed. cast.: «La crisis estructural o por qué los capitalistas ya no encuentran gratificante el capitalismo», en *op. cit.,* p. 30].

79R. Collins, «The End of Middle-Class Work: No More Escapes», en I. Wallerstein *et al., op. cit.,* p. 60 [ed. cast.: «Ya no hay escape: el fin de las posibilidades de empleo para la clase media», en *op. cit.,* p. 64].

80*Ibid.,* p. 178 [p. 220].

81*Ibid.,* pp. 66, 68 [pp. 84, 86].

82*Ibid.,* p. 60 [p. 76].

83W. Streeck, «How Will Capitalism End?», en *How Will Capitalism End?*, cit., pp. 47-72 [ed. cast.: «Cómo terminará el capitalismo», en *op. cit.,* pp. 67-95].

84*Ibid.,* p. 58 [ed. cast.: pp. 78, 79].

85*Ibid.,* p. 65 [ed. cast.: p. 87].

86*Ibid.,* p. 60 [ed. cast.: p. 81].

87K. Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* [1944], Boston, 2001, pp. 71 y ss. [ed. cast.: *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, 1989, pp. 121 y ss.].

88W. Streeck, *op. cit.,* p. 60 [ed. cast.: p. 81].

89J. B. Foster, B. Clark y R. York, *The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth*, Nueva York, 2010.

90M. Mann, «The End May Be Nigh, but for Whom?», en I. Wallerstein *et al.*, *op. cit.,* p. 93 [ed. cast.: «El fin podría estar cerca ¿pero para quién?», p. 116].

91D. Harvey, *op. cit.,* pp. 260-262 [253-255].

92*Ibid.,* p. 263 [ed. cast.: p. 256].

5. Las andanzas de la mente predictiva

«Si el hombre puede, casi con completa seguridad, predecir los fenómenos cuando conoce sus leyes, y si, incluso sin conocerlas, puede con elevada probabilidad pronosticar los sucesos del futuro basándose en su experiencia del pasado, ¿por qué, entonces, debería considerarse una empresa fantástica la de esbozar, con cierta pretensión de verdad, el destino futuro del hombre a partir de su historia?»[1]. Así comienza el último capítulo del *Esbozo de una imagen histórica del progreso del espíritu humano* (1795), dedicado a la décima época de la historia de la humanidad, el futuro. No había, para él, nada fantasioso o insensato en el hecho de aventurarse en esta empresa. De modo que procedió a profetizar «la abolición de la desigualdad entre las naciones; el progreso de la igualdad dentro de una sola gente; y la verdadera perfección del hombre»[2]. Estas páginas han impresionado a muchos estudiosos, porque se escribieron a la sombra de la guillotina y en un momento en el que el autor debía de estar desesperadamente preocupado por su destino personal. Son también notables porque el intento de Condorcet marca el comienzo del pronóstico social, una actividad hasta entonces desconocida en el mundo occidental, y que él hace con la conciencia de alguien que está a punto de efectuar una innovación radical. A diferencia de la tradición profética anterior, que desde la Biblia hasta Nostradamus se basaba en una creencia en la revelación o en la astrología, el pronóstico social se basa en las cualidades inmanentes de la realidad. Tiene una base racional que normalmente comprende dos elementos combinados de diversas maneras: se trata, como dice Condorcet, de la posibilidad de deducir las líneas de evolución futuras a partir de principios generales y de extrapolarlas a partir de tendencias pasadas. Ambos procedimientos parten de la suposición de que hay una cierta regularidad en la naturaleza. Podemos preguntarnos, por lo tanto, por qué los autores premodernos no se habían dejado tentar por ninguno de los dos caminos, sin tener en cuenta el hecho de que dichos escritores no percibieran grandes cambios en la esfera económica en comparación con el pasado, y tampoco los consideraban posibles, algo de lo que ya hemos hablado en el capítulo 1. Pero ni siquiera se produjeron, que sepamos, intentos de pronosticar cosas como el final del feudalismo o del poder temporal de la Iglesia, a pesar de que los pensadores medievales y los primeros pensadores modernos eran ciertamente conscientes de las diferentes formaciones políticas que se habían ido sucediendo desde la Antigüedad. Al menos, no hubo intentos basados en un análisis de las fuerzas sociales. Las llamadas profecías de san Malaquías, probablemente una falsificación del siglo XVII, predecían de hecho que el último papa sería un tal Pedro el Romano. Pero la causa del final de su reinado no sería en absoluto humana: «En la persecución suprema de la santa Iglesia romana», afirma la profecía, «se sentará Pedro el Romano, que pastoreará el rebaño a través de muchas tribulaciones; después de lo cual, la ciudad de las siete colinas será destruida y el Juez temible juzgará a su pueblo. Fin»[3]. El pronóstico social,

entendido como un libre ejercicio intelectual, exige tres condiciones. La primera es que la historia se conciba como producto de las acciones humanas, controlables o no. La segunda, como veremos, que se crea en el progreso. La tercera es una cierta independencia del analista respecto al poder; porque, incluso cuando el pronóstico se efectúa por razones independientes de la crítica social, toca inevitablemente la confianza pública en el orden establecido. Estas tres condiciones raramente se daban (y simultáneamente) en tiempos premodernos.

Que el pronóstico social parta de cierta base racional no significa, sin embargo, que sea una actividad científica en el sentido estricto del término. Esto se debe a que las regularidades de la vida social solo pueden hallarse a un nivel muy general; a que el futuro no está determinado por el pasado; y, por último, a que quienes realizan sus pronósticos no son observadores imparciales. Siguen siendo «animales políticos» que escriben sobre cosas políticas. Podría alegarse en contra de las dos primeras razones que hasta los pronósticos del tiempo tienen un cierto margen de error, y sin embargo constituyen una actividad científica. Pero hay una diferencia sustancial: la probabilidad de que se produzcan ciertas condiciones meteorológicas se conoce a priori. Se sabe, por ejemplo, que dentro de dos días va a llover con una probabilidad del *x*%, mientras que en el caso de los fenómenos sociales es difícil determinar, en un futuro próximo o lejano, la probabilidad de cualquier escenario hipotetizado. Por desgracia, entendemos el comportamiento de las fuerzas sociales en mucha menor medida que el de la fuerza de los vientos. En su estudio sobre la decadencia de los intelectuales públicos, Richard Posner equipara a los intelectuales públicos que efectúan pronósticos con los escritores de ciencia ficción que «se toman libertades con la realidad presente para pintar una imagen más atractiva» de su sociedad. Este género, concluye, «pertenece más a la literatura que a la ciencia, ya sea natural o social»[4]. Me parece un juicio poco generoso, que refleja el complejo de superioridad de las ciencias económicas actuales sobre otras ciencias sociales. De hecho, en lo que a predecir el futuro se refiere, ni siquiera el historial de los economistas es muy brillante, por decirlo con suavidad. El argumento es que las ciencias sociales, sin excepción, resultan muy imperfectas en cuanto claves para el conocimiento, y esto es aplicable a sus esfuerzos para entender tanto la realidad como la posible evolución de esta.

Las razones específicas por las que han fracasado los pronósticos sobre el capitalismo son de diversos tipos. Algunas están relacionadas con distorsiones cognitivas que afectan al proceso pronosticador. Estas distorsiones no son específicas de los científicos sociales, ya que interfieren con los patrones de pensamiento de cualquier persona, y lo hacen con frecuencia sorprendente. Otras razones apuntan a defectos en la construcción de las teorías sociales, a saber, errores en las relaciones que se hipotetizan entre las esferas de la vida social y acerca de los mecanismos que supuestamente regulan el funcionamiento de esta. Pero, sobre todo, hay un factor decisivo que interviene desde el comienzo de los procesos de pronosticación y de construcción de teorías, un rasgo que condiciona la actitud de los futurólogos. Este factor es la fe en el progreso que subyace al pensamiento moderno. En las páginas siguientes veremos los problemas que se dan en todos estos niveles, y las relaciones no tan obvias que existen entre el

pronóstico y la utopía. Es importante reflexionar primero, sin embargo, sobre qué es el pronóstico y crear cierto orden en las visiones sobre futuro del capitalismo examinadas hasta ahora, agrupándolas en categorías generales.

ANATOMÍA DEL PRONÓSTICO

Hemos visto por qué el pronóstico es diferente de la profecía tradicional. Debemos diferenciarlo ahora de otro concepto que a menudo surge cuando hablamos del futuro: la predicción. Cuando Posner escribe que «la predicción es la especialidad del intelectual público [y sin embargo] los intelectuales públicos tienen un mal expediente de predicciones», no se refiere a la predicción sino al pronóstico, lo cual hace su acusación aún más seria[5]. Daniel Bell, uno de los principales acusados en este juicio, explica la diferencia como sigue: «La predicción es establecer "sucesos puntuales", esto es, que algo ocurrirá en determinado tiempo y lugar. El pronóstico es la identificación de fenómenos estructurales, de los cuales surgen problemas, o de las tendencias que pueden realizarse»[6]. Aunque, en su opinión, es imposible predecir acontecimientos concretos, porque derivan de la conjunción de condiciones estructurales con contingencias aleatorias, tiene sentido extrapolar tendencias estructurales de la experiencia pasada y presente, y convertirlas en suposiciones razonables acerca del futuro. Un científico social puede intentar descifrar «la *forma* de las cosas que están por venir», por utilizar la afortunada expresión de H. G. Wells, pero no las cosas en sí[7].

¿Cuáles son las motivaciones que promueven el pronóstico social? En otras palabras, ¿qué impulsa a intelectuales tan profundamente inmersos en los problemas del presente como los que dedican su vida a estudiar la sociedad a aventurarse en el territorio desconocido del futuro? Las razones son las mismas que las que los llevan a preguntarle al pasado. En ambos sentidos, buscan respuestas a los problemas de su propio tiempo. Muy a menudo, el pronóstico se guía por preocupaciones morales, o más precisamente, ético-políticas. Parece, por lo tanto, inevitable en cierta medida que quienes estudian el futuro se enfrenten antes o después a la paradoja proverbial de la bola de cristal: quien intenta mirar en la bola, acaba viendo su propia imagen reflejada en la superficie. Sería ingenuo pensar, además, que la futurología va siempre dirigida a fines nobles. A veces, la cartografía del futuro es claramente instrumental para controlar el futuro, como ocurrió con la industria del pronóstico conocida como «estudios del futuro», que floreció durante la Guerra Fría en los intersticios entre el mundo académico, las empresas y la política[8]. Pero este no es, en general, el caso del relato que yo he contado hasta ahora. Los intelectuales que hemos conocido aquí eran y son, en su mayor parte, pensadores elevados, que se guían ciertamente por sus convicciones ideológicas, pero rara vez por intereses materiales. Esto no significa, por supuesto, que los pronosticadores no comprendan la elevada importancia estratégica de lo que hacen, ni que sean insensibles al uso potencial de sus conclusiones para influir en políticas públicas o en esfuerzos diplomáticos. Por mencionar solo dos ejemplos, este era el objetivo declarado de la Comisión sobre el Año 2000, establecida en 1965 por la Academia Americana de las Artes y

las Ciencias y presidida por el propio Bell; y una orientación similar la compartieron muchos de los intelectuales que se reunieron en 1967 en la Conferencia de Oslo sobre la «Humanidad del Año 2000», convocada por Johan Galtung, pionero de los estudios sobre la paz y el conflicto[9].

Pero centrémonos en ese subconjunto de pronósticos, podría decirse que bastante grande, que se ocupa directamente del destino del capitalismo. Una relectura de la historia sobre las profecías incumplidas presentada en capítulos anteriores permite identificar fácilmente un ciclo y una tendencia. La tendencia muestra una cautela creciente a medida que aumenta la experiencia del capitalismo. El ciclo de pronósticos, por otro lado, muestra una recaída periódica en el catastrofismo, o una recuperación de las esperanzas revolucionarias en general, que no es difícil de relacionar con momentos difíciles o depresiones del ciclo empresarial como la Gran Depresión y la Gran Recesión, la ralentización del crecimiento y la estanflación en la década de 1970, etcétera. Pero las expectativas de cambio radical están asimismo conectadas con puntos de inflexión en la historia política tales como la Primera Guerra Mundial, la Revolución rusa, el ascenso y la consolidación del fascismo, la Guerra de Vietnam, y la caída del Muro de Berlín.

Podemos clasificar nuestras profecías en cuatro tipologías, basándonos en la dinámica y los factores causales que hipotetizan: teorías de *implosión, agotamiento, convergencia* e *involución cultural.* Las teorías de la *implosión*, como el nombre indica, plantean que el capitalismo implosionará, o podría implosionar, por sus propias contradicciones económicas. Para Marx, estas contradicciones se situaban principalmente en la oferta (debido a la sobreacumulación); para marxistas posteriores como Luxemburg y Sweezy, el problema radicaba por el contrario en la demanda, y resaltaban la incapacidad del mercado para absorber la superproducción crónica. La tesis del *agotamiento,* por contraste, pronostica que el capitalismo morirá por causas naturales. Tanto Mill como Keynes pensaban que fallecería pacíficamente, por así decirlo, en cuanto cumpliera su misión de aportar prosperidad. La acumulación de capital se paralizaría debido a los límites medioambientales, a la saturación de las necesidades materiales, o al progreso moral o civilizatorio. La transición al nuevo sistema mundial sería de igual modo gradual y pacífica. Como en el caso de los teóricos de la implosión, para los de la *convergencia,* el desarrollo tecnológico era también el factor clave que conduciría a la superación del capitalismo, pero ellos veían en el dominio de la tecnología la expresión de la racionalización, una fuerza inherente a la evolución de la sociedad. Era esta fuerza la que, para numerosos autores como Hilferding, Burnham, Galbraith y otros muchos, que escribieron desde comienzos del siglo XX hasta la década de 1960, estaba empujando al capitalismo y a su opuesto, es decir, el socialismo, a parecerse cada vez más. Esta perspectiva fue muy popular en el periodo de entreguerras, cuando todas las economías avanzadas parecían evolucionar hacia sistemas altamente burocráticos y regulados. Por último, para la tesis de la *involución cultural,* el capitalismo tiene una naturaleza contradictoria, pero las contradicciones que amenazan su supervivencia no radican en la esfera económica, como planteaba el materialismo histórico, sino en la esfera cultural o política. Para pensadores como Schumpeter y Bell, los valores burgueses demostraban ser contraproducentes: el capitalismo

estaba alimentando a sus parásitos y a sus críticos, y el hedonismo estaba matando la ética protestante. Por supuesto, lo que para Bell eran manifestaciones de hedonismo, para Marcuse eran signos saludables de estar despertando de la pesadilla opresiva del «hombre unidimensional». Habermas superpuso al problema de la legitimación cultural el de la legitimación política, puesto que los niveles de vida más elevados que se alcanzaron en el periodo de posguerra provocaban mayores reivindicaciones de los trabajadores.

LAS LIMITACIONES DE LA COGNICIÓN HUMANA (Y LAS DE LA TEORÍA)

El primer intento de conceptualización podría ayudarnos a discernir algunos temas recurrentes en un análisis histórico que hasta ahora ha primado la genealogía y el contexto de las ideas. Podemos ahora contemplar los dos primeros tipos de razones por los que fracasan los pronósticos: *distorsiones cognitivas* propiamente dichas y *errores teóricos.* Las distorsiones cognitivas son trampas mentales que nos conducen a percibir erróneamente la realidad. Su identificación entre otras formas de sesgo del pensamiento se debe a la psicología cognitiva. A comienzos de la década de 1970, los psicólogos descubrieron que influyen significativamente en el establecimiento y el mantenimiento del círculo vicioso de varios trastornos emocionales, incluida la depresión[10]. Pero la importancia de estas limitaciones en nuestra capacidad para efectuar inferencias bien fundadas va más allá del contexto clínico, puesto que afectan a todos los procesos de pensamiento de la vida diaria. Los científicos sociales no son seres humanos excepcionales y, por lo tanto, también están sometidos a las imperfecciones.

Una distorsión que desempeña una función clave en el pronóstico social es la *sobregeneralización,* o «la falacia de la inducción indebida», por usar la jerga de la filosofía, que a menudo va de la mano de la *magnificación.* Sobregeneralizar significa extraer conclusiones amplias a partir de pruebas empíricas insuficientes o de algún otro modo inadecuadas; magnificar algo significa, por otra parte, sobrestimar su importancia o la probabilidad de que evolucione hacia cualquier otra cosa. En nuestro contexto, estos procesos mentales pueden llevar a usar el pasado como fuente de información *directa* sobre el futuro, y no como base para derivar una teoría más amplia que, a su vez, sirva para mirar más allá del presente. O pueden, asimismo, llevar a alguien a exagerar la importancia de sucesos históricos transitorios para que se conviertan en tendencias irreversibles. Esta interpretación errónea de dinámicas capitalistas a corto plazo (o confianza excesiva en el pasado reciente del capitalismo), en concreto, conduce a un diagnóstico apresurado de enfermedad terminal. Los ejemplos de tales falacias abundan tanto que podría decirse que cada profecía incumplida es un caso de sobregeneralización o magnificación. La tendencia del capital a concentrarse, para Marx; el agotamiento medioambiental, para Mill; la decadencia del modelo competitivo y la trustificación, para los autores de entreguerras; la presión sobre las finanzas públicas, en la década de 1970; la influencia de los estilos de vida

bohemios y de los intelectuales antisistema en diversos momentos del siglo XX: o bien estas tendencias no continuaron o no tenían el significado de pronóstico que se les atribuyó. Otra distorsión común es el *pensamiento en blanco y negro,* denominado también polarización o pensamiento dicotómico. En lo referente al pronóstico, ha adoptado varias formas. En primer lugar, los profetas del final del capitalismo rara vez se preguntan *qué* capitalismo en concreto se va a terminar. ¿Es la variedad estadounidense, la sueca o la japonesa? ¿El capitalismo competitivo o el monopolista? Los catastrofistas tienden a evitar estas cuestiones. Para ellos, todos los capitalismos son negros, como las famosas vacas de Hegel. Al igual que los optimistas, solo ven una forma de capitalismo extendiéndose por el mundo: el resultado de este proceso tendrá que ser o bien el triunfo planetario o bien la muerte planetaria. En segundo lugar, al concebir los escenarios poscapitalistas, los sistemas económicos alternativos que supuestamente sucederán al capitalismo son imaginados típicamente en términos negativos: como aquello que el capitalismo no es. La forma dicotómica del argumento es evidente en los ejemplos siguientes, que reflejan los sueños de los pensadores progresistas:

> El capitalismo dará paso al socialismo / comunismo.
> Las estructuras sociales jerárquicas serán sustituidas por relaciones horizontales.
> La avaricia se rendirá a la virtuosidad moral.
> La injusticia / imperfección social evolucionará hacia una justicia / perfección plenamente desarrollada.

Lo mismo puede aplicarse, a su vez, a las pesadillas de pensadores conservadores:

> La competencia / descentralización se disipará en colusión / concentración.
> La libertad / autodeterminación será destruida por la opresión / coerción.

El mito de que «los oprimidos de una época son los gobernantes potenciales de la siguiente» es otro ejemplo de pensamiento en blanco y negro. Como observa Dahrendorf, en la experiencia histórica las clases dirigentes tienden, por el contrario, a ser desbancadas por las elites rivales. Esto es lo que ocurrió cuando la burguesía, que había emergido del orden social feudal, ocupó el lugar de la aristocracia. Es más realista, por lo tanto, esperar que la dinámica de opresores y oprimidos se reproduzca de maneras nuevas. Puesto que «capital y trabajo ascendieron juntos», concluye Dahrendorf, «también decaerán o al menos se estancarán y perderán importancia juntos»[11].

Entre los fallos teóricos, la tendencia a confiar en exceso en *analogías maquinistas* o *evolutivas*, sea o no consciente, ocupa el lugar de honor. No hay, por supuesto, nada malo en el recurso ocasional a estas analogías. El problema está en creer en su validez en cuanto marcos explicativos coherentes. Esto lleva con

facilidad a tratar el capitalismo como una máquina dotada de lógica intrínseca, independiente de la lógica del contexto en el que opera, o como un organismo cuya capacidad para sobrevivir y reproducirse está condicionada por la eficiencia de su metabolismo y por la disponibilidad de recursos. El defecto opuesto es el *idealismo.* Se trata de la creencia en que las ideas, en especial las buenas, pueden superar cualquier obstáculo, incluso cuando vayan en contra de la lógica de funcionamiento de los sistemas sociales. Esta fe en el poder de las ideas puede denominarse «el vicio keynesiano», y encuentra una expresión famosa en las últimas palabras de Keynes en *Teoría general:* «tarde o temprano, son las ideas y no los intereses creados las que presentan peligros, tanto para mal como para bien»[12]. Es un rasgo que une a pensadores elitistas, tecnócratas y revolucionarios.

Pero el defecto teórico más grave consiste en *malinterpretar la cultura* y su función de modelar las estructuras económicas y sociales. Una de las formas en las que esto sucede es la de asumir que valores, normas y creencias dependen del nivel de desarrollo material alcanzado. En otras palabras, se ve la cultura como un contenedor cuyo contenido está en último término determinado por los cambios tecnológicos, subestimando así su capacidad para resistirse a dichos cambios. Este es el fallo fundamental que debilita el enfoque pronosticador de Marx, pero no lo trataremos aquí, ya que el problema recibirá atención específica en el capítulo 6. La otra forma de malinterpretar la cultura es confundir la estructura de valor de una sociedad, que se caracteriza por cierta firmeza y estabilidad, con epifenómenos culturales, que incluyen manifestaciones más superficiales o limitadas a grupos sociales específicos. La contracultura de la década de 1960 es un ejemplo de epifenómeno: introdujo cambios significativos en las costumbres, pero no cambió las características fundamentales de las culturas occidentales, modeladas en la modernidad, ni borró las diferencias entre estas culturas. De igual modo, es un error sobrestimar el potencial de cambio social que puedan tener las actitudes de determinadas minorías. Las creencias de los intelectuales progresistas que inspiraron el *New Deal,* por ejemplo, no se difundieron a toda la sociedad estadounidense, cuyo núcleo blanco anglosajón de religión protestante (WASP) conservó sus valores individualistas y antiestatales característicos. No fue casual que, una vez terminada la emergencia bélica, y a pesar de las sonoras promesas del presidente Johnson de crear una «gran sociedad», el *New Deal* no evolucionase hacia un Estado del bienestar moderno, y que a partir de 1970 las políticas sociales progresistas fuesen retiradas[13].

Las distorsiones cognitivas y los fallos teóricos están combinados la mayor parte del tiempo; tanto que en la práctica es difícil desembrollar la responsabilidad de cada uno de ellos en el fracaso de los pronósticos. Pero hay otro factor que condiciona a un nivel más profundo a quienes intentan cartografiar el futuro, y está relacionado con la disposición mental más general que ha acompañado a los pronosticadores desde su aparición, hace dos siglos.

LA BORROSA LÍNEA ENTRE EL PRONÓSTICO Y LA UTOPÍA

La estructura dicotómica del razonamiento profético, que contrasta un estado indeseable con un estado ideal del mundo, induce ya a investigar la relación entre pronóstico y utopía. ¿Qué es una utopía? Cualquier definición unívoca parece imposible, y entre los estudiosos de este género la disensión está a la orden del día, atestiguando por una parte la complejidad de la ideación humana y sus objetivos, y por otra el hecho de que establecer una línea entre qué es o qué no es utópico puede implicar un juicio de valor[14]. En realidad, en el habla común, estamos acostumbrados a llamar utopía a algo completamente inalcanzable. La expresión «esto es utópico» significa «esto es una esperanza infundada». Esta transformación semántica se produjo en tiempos modernos como resultado de nuestra comprensión de que la evolución social se produce a un ritmo y de maneras difíciles de subvertir con un acto voluntario o apelando a la persuasión. Históricamente, la utopía es simplemente la representación de una sociedad ideal: una contrarrealidad obtenida purificando la realidad en la que vivimos de todos los aspectos que no nos gustan: una *eu-topia*, o un «buen lugar». Con frecuencia, tiene carácter contemplativo, y su único objetivo es transmitir la decepción propia con el mundo real y señalar una alternativa ideal. Como observaba Karl Mannheim, una utopía es realmente tal cuando cuestiona el orden de cosas existente[15]. En este sentido, puede decirse que es «una invitación a percibir la distancia entre cómo son y cómo deberían ser las cosas»[16]. Más raramente, nos encontramos con la distopía, es decir, la visión de una sociedad indeseada, indeseable o aterradora: una especie de pesadilla fantasiosa[17] . Pero la descripción de las alternativas concebidas para poner en práctica puede igualmente definirse como utopía, en el sentido original del término. Los pensadores utópicos muestran un grado variable de confianza en la perspectiva de que sus visiones puedan hacerse realidad[18].

Cuando, por el contrario, usamos el término «utopía» en su significado moderno y más común, chocamos necesariamente con el hecho de que el límite de lo posible es incierto: la utopía solo se revela como tal a posteriori. De modo que llamamos utopía al programa de los *Diggers* durante la Guerra Civil inglesa, pero no al de Fidel Castro en vísperas de la Revolución cubana. Y por interpretaciones puramente teóricas, que no estaban pensadas para ser contrastadas con la realidad, nuestra evaluación subjetiva se convierte en la única vara de medir de la clasificación. Sea cual sea el sentido en el que entendamos el concepto de utopía, veremos que el pronóstico social y la utopía son dos cosas diferentes. No obstante, creo que puede haber cierta razón para explorar las conexiones entre ambas. El solapamiento de ambas nociones es, en apariencia, mínimo y trivial. Tanto profetizar la llegada de una sociedad nueva como idear una sociedad nueva son formas de imaginar alternativas a la situación actual. Además, estos mundos imaginados rara vez se hacen realidad. La diferencia fundamental, sin embargo, radica en las expectativas que acompañan a la formulación de dichas alternativas. Mientras que en el caso de los pronósticos se cree que se harán realidad, no tiene por qué ocurrir lo mismo con la utopía. La utopía puede ser un mero ejercicio de la imaginación, reconocido como tal. Hay asimismo un elemento inherente al pronóstico que no aparece necesariamente en el pensamiento utópico: las alternativas se sitúan en el futuro. Pero tan pronto

como dejamos el terreno de las definiciones y observamos cómo se han practicado de manera concreta los ejercicios especulativos, empiezan a emerger conexiones más interesantes. Hay, de hecho, dos similitudes llamativas. La primera, como ya se ha mencionado, que el resultado de ambos procesos parece ser la ideación de un mundo que constituye el opuesto exacto al actual. La segunda, que las motivaciones profundas para la producción de utopías y distopías son las mismas que impulsan los pronósticos: *deseo,* por una parte, y *miedo,* por otra. Siguiendo este hilo, alcanzaremos conclusiones inesperadas.

En busca de la perfección

En torno a 380 a. C., unos veintidós siglos antes de que apareciera el pronóstico social, ya existían las utopías. Platón está considerado como el padre de las utopías en la tradición occidental. Representó tres ciudades ideales, una en la *República* y dos en su obra posterior, las *Leyes*. Pero tras una inspección más atenta observamos que estas ciudades son solo dos: Calípolis y Magnesia. Calípolis, la más famosa, se describe en la *República.* Platón escribe acerca de una ciudad gobernada por filósofos, en la que los estratos superiores comparten vivienda y bienes. Dentro de esta elite se han eliminado hasta los lazos de sangre, para garantizar que su conducta no esté contaminada por intereses especiales: la familia está abolida y la crianza es comunal[19]. No debería hablarse de comunismo para las soluciones planteadas en la *República* sino de comunidad de propiedades, puesto que no incluye los medios de producción[20]. Asimismo, la subsistencia de la elite gobernante está posibilitada por campesinos y artesanos, que producen alimentos y otros bienes bajo el régimen acostumbrado de la propiedad privada. Aparte de crear un arquetipo que sería adoptado por autores posteriores, sin embargo, la de Platón tiene poco que ver con las utopías modernas, que nacen como reacción a algo percibido como injusticia social[21]. Para Platón, la justicia se alcanza cuando cada miembro de la sociedad desempeña la función que la naturaleza le ha asignado[22]. Todos deben contribuir a la armonía de la comunidad de acuerdo con sus propias inclinaciones. Platón, en resumen, debate la irracionalidad en las instituciones humanas, no el orden natural. En su sociedad, que es un cuerpo jerárquico compuesto por partes interdependientes, no hay lugar para el privilegio ni para el abuso de poder, ni para la aspiración indebida de cualquiera a ejercer una función que no le corresponde. Es cierto que tanto la riqueza y como la pobreza excesivas han sido eliminadas de la ciudad, pero esto se debe principalmente a que pondrían en peligro la estabilidad interna y desajustarían sus defensas[23].

¿Creía Platón que su modelo de sociedad podría hacerse realidad en algún momento? Probablemente no. El modelo tenía que ser ejemplar, mostrar una dirección, incluso con la conciencia de que el objetivo era inalcanzable[24]. No por casualidad, en las *Leyes* reitera que este tipo de ciudad es solo adecuada para «los dioses o los hijos de los dioses»[25]. Los humanos tienen que asentarse en la segunda mejor ciudad, Magnesia. En Magnesia, Platón abandona la comunidad de propiedades para asumir su distribución equitativa, en apariencia extendida a toda la polis. Pero el hecho es que los límites de la polis se han estrechado.

Quienes desempeñan funciones económicas ya no son ciudadanos: los campesinos son esclavos y los artesanos son extranjeros que residen durante mucho tiempo en la ciudad[26]. El análisis que Platón hace de la distribución de la propiedad y la riqueza se reduce, por lo tanto, a la búsqueda de un régimen óptimo para garantizar lo que él creía que debería ser la buena vida de la elite.

Estas salvedades no bastaron para librar la utopía de Platón de las críticas de su gran pupilo, Aristóteles, que en la *Política* tergiversó, tal vez intencionadamente, las opiniones de Platón, atribuyéndole la intención de establecer un régimen de comunismo integral para alcanzar «la unidad más plena posible de todo el Estado»[27]. Aristóteles planteó objeciones a este proyecto diciendo que la unidad solo es posible en la diversidad. Allí donde las diferencias han sido eliminadas y se ha alcanzado la homogeneidad completa, ya no hay Estado. Lo que no le gustaba a Aristóteles eran, en resumen, las inclinaciones organicistas de Platón (algunos dirían las inclinaciones totalitarias, cayendo en un anacronismo obvio). Tras arremeter contra ellas, Aristóteles emprendió una defensa de la propiedad privada que, en la historia de las ideas posterior, sería utilizada como argumento clave contra cualquier propuesta de abolirla: «Lo que es común a muchos obtiene un mínimo de cuidado. Pues todos se preocupan de sus cosas propias, y menos de lo común, o tan solo en lo que les atañe. Lo cuidan menos, independientemente de otras razones, aunque solo sea porque piensan que ya se encarga otro, de igual modo a como en los servicios domésticos muchos criados sirven a veces peor que unos pocos»[28].

La crítica de Aristóteles, más allá de su carácter instrumental, nos devuelve a la realidad. Nos permite percibir lo alarmante que debió de sonar la propuesta de Platón, aun restringida a un subconjunto de la población, en la sociedad griega del siglo IV a. C. ¿Cómo podía pensarse en romper los lazos de sangre para construir un orden social totalmente artificial? Sonaba aún más impactante que la reorganización de la propiedad imaginada. En cuanto a esto último, pensaba Aristóteles, era muy preferible tener un sistema que estableciera posesiones privadas pero usadas en común, siguiendo el ejemplo de Esparta. Esto habría reconciliado el interés público y el imperativo de reciprocidad con el «sentimiento universal de amor por uno mismo» del que la propiedad privada es expresión y que, para Aristóteles, es un «instinto natural»[29].

La utopía como crítica social

La historia moderna de la utopía, y el término mismo que la designa, se originó con Thomas More (1478-1535). Fue con él con quien el género se convirtió en un ejercicio de crítica social. En Inglaterra, More contempló el final de la sociedad feudal y el nacimiento de la sociedad burguesa. No era todavía una sociedad capitalista, pero el embrión del capitalismo estaba ciertamente presente. La actividad agrícola y ganadera no iba ya dirigida solo al consumo sino cada vez más a obtener un beneficio, y esta expansión precoz de la esfera del intercambio de mercado iba unida al aumento de la circulación monetaria y de las actividades financieras. En *Utopía*, More recuerda cómo encontró a Rafael Hythlodaeo, un ciudadano portugués que, ansioso por conocer mundo, se había unido a Américo

Vespucio en sus viajes. Tras cruzar el ecuador, Hythlodaeo había llegado a un país excepcionalmente bien gobernado, la isla de Utopía. Pero en griego, la lengua favorita de More, *ou-topia* significa «en ningún lugar»; y, de hecho, la descripción de este no-lugar va acompañada de otros detalles divertidos, como el hecho de que lo atraviese un no-río, Anider. En muchos aspectos, Utopía es lo opuesto a Inglaterra en el hemisferio sur. La descripción de este lugar imaginario, sin embargo, se pospone a la segunda parte del libro. En la primera, More pone en boca de Hythlodaeo una denuncia amplia y despiadada de los males de la sociedad inglesa, y europea más en general, de la época, para que el contraste con su modelo ideal destaque aún más llamativamente.

«Vuestras ovejas», comienza Hythlodaeo, «tan mansas y tan frugales habitualmente, ahora (por lo visto) se han vuelto tan voraces e indómitas que hasta devoran a los hombres […]. Los nobles y los hidalgos y hasta algunos abades, varones santos ellos, no contentos con las restas y anatas que sus mayores solían devengar de las tierras, ni dándose por satisfechos con no aportar nada en absoluto al bien público, viviendo como viven ociosa y suntuosamente, si, además, no lo entorpecen, no dejan nada para la labranza, lo cercan todo para pastos»[30]. Y así sucede que «un solo tragón insaciable […] puede cercar con una sola valla algunos miles de yugadas»[31]. Los campesinos son expulsados de sus cabañas y desposeídos de sus pequeñas parcelas, o son vejados hasta que se rinden y las venden por un puñado de dinero. Una vez desempleados, no pueden convertirse en pastores, puesto que el pastoreo exige muchas menos manos que la agricultura. Ni siquiera pueden pensar en convertirse en productores de paños, puesto que el oligopolio (término acuñado por el propio More) del negocio de la lana mantiene elevado el precio de las materias primas. Todo lo que les queda es el vagabundeo y el robo. Llegados a ese punto, la ley se abalanza sobre ellos con la cárcel y la horca.

El More idealista se inclina a pensar que la cura definitiva para estos males solo puede derivar de la adopción de un modelo antitético, que se base en las instituciones de los utopienses. Utopía es un régimen político comunista. Además de la falta de propiedad privada, tiene una serie de rasgos distintivos, como la planificación de la producción (que es, por supuesto, predominantemente agrícola) y la distribución de acuerdo con la necesidad. No hay circulación de dinero dentro del Estado, de modo que se hace imposible la acumulación de riqueza. Habiéndose liberado de las clases parasitarias y del consumo innecesario, los utopienses pueden producir todo lo que necesitan trabajando solo seis horas al día. En su tiempo libre, se dedican a las actividades intelectuales o a cultivar el arte manual que elijan. El cumplimiento de los ciudadanos con los objetivos del Estado está garantizado mediante una mezcla de controles e incentivos para comportarse de manera virtuosa. Este aspecto es digno de atención, ya que la sociedad utópica no es anárquica, sino que está regulada meticulosamente por la mano pública, que también garantiza una amplia variedad de servicios, desde la educación hasta la atención sanitaria centralizada. Es también importante señalar que la mirada de More no se dirige al pasado, a una edad de oro mítica. Las posibilidades técnicas de la sociedad utópica son completamente compatibles con los medios de su época.

La razón de la organización comunista del sistema de gobierno la da

Hythlodaeo: «el solo y único camino hacia el bienestar público», dice, «es si se proclama la igualdad, la cual no sé si se podrá guardar donde cada uno es dueño de lo suyo. Porque si cada cual, en virtud de unos títulos concretos, apaña con todo lo que puede cualquiera que sea la provisión existente, los pocos que se la reparten toda dejan a los demás en la inopia». Por supuesto, podría considerarse la introducción de leyes que impidan la concentración de la renta y la riqueza, o el acceso exclusivo de los ricos a los cargos públicos, pero estas constituirían meras soluciones temporales. «Por estas leyes, digo, se pueden aliviar y mitigar estos males, lo mismo que los cuerpos enfermos, que han perdido su vigor, se suelen apuntalar con numerosos lenitivos. Mas de sanarlos y de restituirlos a su buena complexión no hay absolutamente ninguna esperanza mientras cada uno sea dueño de lo suyo»[32].

El More realista es consciente de la naturaleza radical de la alternativa utópica. Sabe que representa un ideal inalcanzable, como evidencia su declaración de que «hay muchísimas cosas en la república de los utopienses que yo más bien desearía que esperaría en nuestras ciudades»[33]. Tal vez por eso prefiere presentarlo en forma de diálogo. De este modo, More deja que su interlocutor principal elogie las virtudes de la vida de los utopienses y se reserva para sí mismo la parte del oyente comprensivo pero escéptico. De vez en cuando intervienen otras personas, como el abogado despreciable que defiende las instituciones inglesas hasta sus extremos, y el abierto cardenal Morton, antiguo mecenas de More, que sugiere adoptar un enfoque pragmático respecto a la reforma. Por ejemplo, ante la propuesta de abolir la pena de muerte para los ladrones, y sustituir este castigo cruel e innecesario por un programa de reeducación, el abogado objeta que «Eso nunca se podrá implantar en Inglaterra sin poner a la república en sumo peligro». Pero el cardenal responde: «No está a la mano pronosticar si la medida obrará eficazmente o al contrario, puesto que no se ha hecho el más mínimo ensayo»[34].

Como no siempre es fácil determinar qué defiende *realmente* More, los comentaristas modernos han dado varias interpretaciones a su punto de vista, en especial en lo referente a la posibilidad de intervenir en la realidad para cambiarla[35]. Si bien es cierto que More, en varias ocasiones, incita a Hythlodaeo a ponerse al servicio de un rey, como asesor, también lo es que le da buenas razones para no hacerlo. A los reyes, explica More, les interesa aumentar su poder mediante la guerra, no el buen gobierno; se rodean de asesores oportunistas y serviles; uno no puede decirles la verdad sin perder su favor, etcétera. ¿Deberíamos interpretar entonces *Utopía* como el estallido de un hombre que, habiendo abandonado cualquier esperanza de cambio, ha asumido el pesimismo radical?[36]. Mirando su biografía, es difícil suscribir también esta interpretación. *Utopía* se publicó en 1516, cuando More comenzaba su ascendiente político. Su ascenso en la corte de Enrique VIII continuaría sin interrupción hasta ser nombrado lord canciller, en 1529. Si, mediante el diálogo con su alter ego Hythlodaeo, daba voz a su idealismo, por una parte, y a su desencanto, por la otra, no parecía pensar, sin embargo, que no pudiera hacerse nada para mejorar las cosas. Quizá el More más auténtico emerja de estas palabras: «Si no se pueden arrancar de raíz las malas opiniones ni consigues remediar los torpes métodos practicados tal como tú quisieras, no por eso, sin

embargo, se ha de dar de mano a la república, como tampoco en caso de tempestad se ha de abandonar la nave porque no puedes calmar los vientos. […] Antes hay que intentar un camino oblicuo y te has de proponer tratarlo todo con la mayor ponderación que puedas, y conseguir que lo que no puedes tornar en bueno resulte lo menos malo posible»[37].

Los dolores de parto de la modernidad

Un modelo de utopía diferente es el propuesto a comienzos del siglo XVII por el fraile calabrés Tommaso Campanella[38]. No hace falta decir que Campanella no experimentó la misma realidad que More. Aunque escribió en un tiempo posterior, no tenía ante sí una sociedad en la que estuviera presente el más mínimo elemento del sistema capitalista futuro, sino una sociedad todavía plenamente feudal. En la Italia meridional del momento, un Estado corrupto y ausente dejaba espacio para las rencillas cotidianas entre clanes de aristócratas y potentados rivales, que a menudo acababan en derramamiento de sangre. Un clero depravado se aprovechaba de sus privilegios para cometer excesos, mientras que los campesinos, sometidos al abuso y a la vejación, vivían en la pobreza. En 1599, convencido de que las profecías y las conjunciones astrológicas señalaban inminentes levantamientos trascendentales, Campanella organizó una insurrección para expulsar a los españoles de Calabria y establecer una república comunista y teocrática. Juzgado en Nápoles, fingió estar loco para librarse de la pena de muerte. Pasó los siguientes veintisiete años en la cárcel, donde escribió sus principales obras filosóficas y políticas, incluida *La Ciudad del Sol* (1602), de nuevo un tratado en forma de diálogo.

A primera vista, esta obra puede parecer una repetición no demasiado original de los modelos anteriores. Esto es lo que concluyó el sociólogo estadounidense Lewis Mumford, que la tachó de ser «una especie de puzle reunido a base de fragmentos de Platón y More»[39]. Pero sería un error grave dejarnos distraer por estos aspectos formales. De hecho, Campanella cierra la puerta del Renacimiento y deja atrás la devoción humanista a los antiguos en igual medida que los restos de religiosidad medieval. No es un milenarista religioso como Thomas Müntzer o Gerrard Winstanley. En sus escritos hallamos esa mezcla extraña y explosiva de filosofía natural y magia que nos prepara para la Revolución científica. Para Campanella, en esencia, la corrupción proviene de que la sociedad se ha alejado de las instituciones naturales, que deben ser restauradas. La república teocrática es el medio para lograrlo. El cristianismo, una vez purificado de los abusos del dogma, funcionará bien como ideología de Estado, al ser la mejor expresión de la religión natural.

Campanella extiende a toda la sociedad el régimen de propiedad y la disolución de los lazos familiares propuestos por Platón. Estos son aspectos estrechamente relacionados, porque se dice que la propiedad privada, la raíz de la injusticia, deriva del familismo, al igual que el amor propio: «que por colmar de riquezas al hijo o dejarlo heredero, cada quien se vuelve o ladrón público […] o avaro e insidioso e hipócrita […]. Mas cuando pierden el amor propio, resta solo el común»[40]. Menciona la objeción aristotélica de que en una sociedad

comunista nadie se ocuparía de los bienes comunes para rechazarla de manera decidida. Y tampoco debería temerse que la gente perdiera el incentivo de trabajar y se aprovechara de los demás. Los solares, se nos dice, trabajan por amor a la ciudad, no por su propio interés. Además, puesto que nadie está exento de trabajar, la carga de trabajo individual se reduce, lo que permite establecer una jornada laboral de solo cuatro horas[41].

A diferencia de More, Campanella estaba decidido a convertir su visión en un plan político. Lo intentó, de hecho. Pero aunque hubiera tenido éxito, el plan podría haber dado lugar, como mucho, a la fundación de una especie de Monte Athos. Campanella siempre osciló entre el localismo y el universalismo extremos, sin hallar una dimensión intermedia, capaz de dar a su proyecto una relevancia histórica real. Mientras con una mano escribía *La Ciudad del Sol*, con la otra pedía una monarquía universal bajo la guía del Papa o de un rey cristiano, un movimiento histriónico explicado en gran parte por su ansia de ser excarcelado[42].

Estamos sin duda muy lejos de la primera utopía de acción de la modernidad, la de François-Noël Babeuf, que tomó forma durante Revolución francesa. Consistió en el proyecto de golpe de Estado que habría convertido Francia en una república comunista. Babeuf y sus socios querían derrocar el Directorio, que representaba el dominio odiado de la burguesía, e instalar en su lugar una dictadura provisional que pondría los cimientos de un sistema político no basado ya en la igualdad formal sino en la igualdad real o perfecta. La trama fracasó, y a Babeuf le cortaron la cabeza. Pero la Conspiración de los Iguales y su famoso «Manifiesto» (1796) sentaron un precedente destacado en la historia del socialismo[43].

El abismo que separa a Campanella de Babeuf es obviamente la Ilustración: no el pensamiento de la Ilustración en general, sino uno de sus elementos fundamentales, a saber, el racionalismo. Las utopías del siglo XVIII, de hecho, incluso las exclusivamente contemplativas, son racionales. Las nociones de justicia que influyen en las representaciones del Estado ideal planteadas por Morelly y JeanJacques Rousseau ya no tienen nada que ver con un supuesto orden cosmológico al que la sociedad humana debería adaptarse, sino que derivan directamente de la razón. Para Rousseau, la desigualdad es irrazonable, aun comprendiendo que el estado de naturaleza –un estado de libertad completa frente a la dominación o la necesidad– nunca ha existido. Es una ficción útil que señala el objetivo al que debería aspirar una sociedad guiada por la razón. El *Discurso sobre la desigualdad* (1755) debería leerse quizá del revés, de atrás hacia delante, para llegar al final utópico de Rousseau, que es el tema de *El contrato social* (1762)[44]. Al desnudar la sociedad existente de sus banalidades inútiles y su hipocresía, y al aliviarla del andamiaje institucional erigido para legitimar el maltrato a los débiles por parte de los más fuertes, es posible derivar las condiciones que permitirían restablecer la coexistencia social sobre una nueva base. Que este conocimiento pudiera usarse de hecho para cambiar la sociedad es, sin embargo, algo acerca de lo cual Rousseau tenía reservas. Pensaba que tal vez fuera posible impedir una mayor degeneración de la sociedad, tanto adoptando medidas tributarias progresivas como sometiendo el disfrute legítimo de la propiedad privada al interés público, pero no restaurar la edad de oro[45].

La siguiente mejor posibilidad podría encontrarse en lugares como Córcega (para la que Rousseau escribió un borrador de constitución, con la esperanza de que conservara sus instituciones tradicionales) o en lugares imaginarios como la ciudad alpina de Clarens, descrita en *La nueva Eloísa*[46]. Cualquiera podía refugiarse allí o consolarse con la idea de que, después de todo, Ginebra seguía estando lejos de la corrupción de París.

Morelly, contemporáneo de Rousseau, fue más radical en la imaginación de la república ideal, abogando por la erradicación total de la propiedad privada como medio principal para alcanzar la moralidad inscrita en la razón humana[47]. De algún modo, la suya es la última de las utopías premodernas, al constituir una receta para establecer el comunismo en una sociedad agraria y esencialmente no capitalista, en la que el principal enemigo que debía derrotarse no era la burguesía, que seguía luchando por establecerse, sino la aristocracia terrateniente. Pero el *Código de la naturaleza* (1755) puede muy bien reivindicar también su lugar entre las utopías modernas, porque se ocupa de las relaciones económicas. Campanella había planteado la cuestión de la propiedad en relación con otras temáticas, como sus planes de educar a los ciudadanos y disolver la familia. El problema principal para él era el gobierno de la ciudad, confiado al «Metafísico» y sus tres «Príncipes colaterales»[48]. A Morelly, por el contrario, no podía importarle menos la forma de gobierno: se centraba, a cambio, en la esencia de las relaciones de poder[49]. Convirtió la economía en la clave para entender y cambiar la realidad. Su *Código* está listo para el uso, pero eso no significa que esperase que alguien lo aplicara de inmediato. A este respecto, el preámbulo es muy claro: «Escribo este borrador de ley en forma de apéndice y como suplemento porque, por desgracia, es demasiado cierto que sería imposible, en nuestro tiempo, formar tal república»[50]. Pero todas estas utopías –las de Rousseau y Morelly, así como el sueño revolucionario de Babeuf– son estáticas, imaginadas para un mundo dominado por la escasez. Carecen de un ingrediente fundamental, que es también un derivado de la Ilustración pero no empezó a emerger hasta el último cuarto del siglo: la idea de progreso. Cuando esta se integró en la mentalidad de los intelectuales europeos, la utopía dejó de ser tal, o quizá no.

La metamorfosis

Marx y Engels habrían disentido de la definición de utopía bastante flexible que yo he sugerido aquí. Para ellos, la utopía era una cosa muy específica. Derivaba de un error de evaluación concerniente a las fuerzas que mueven la historia. El error puede depender de que se tenga la teoría equivocada o, más a menudo, de que no se tenga teoría alguna. Es este último caso el que Engels tenía en mente cuando escribió que los socialistas utópicos obtuvieron la imagen de la sociedad ideal «de sus propias cabezas». Incluso la historiografía moderna inspirada por el marxismo tiende a interpretar de esta forma las utopías preindustriales y las primeras utopías industriales. Las esperanzas que jacobinos como Robespierre y Saint-Just pusieron en la llegada de una sociedad de pequeños productores independientes estaban equivocadas, dicen estos

historiadores, porque no tenían en cuenta la tendencia del capitalismo a concentrar los medios de producción. Incluso aunque la utopía pequeñoburguesa se hubiera hecho realidad, habría estado condenada a disolverse en un corto periodo de tiempo. Los pensadores utópicos se engañaban al pensar que podrían «parar la historia»[51]. Marx y Engels estaban dispuestos a perdonar a quienes los precedieron, porque reconocían que, antes del desarrollo completo del capitalismo, difícilmente podían conocerse sus leyes de movimiento. Pero ambos estaban convencidos de que, en pleno siglo XIX, la utopía ya no tenía excusas: era inaceptable porque esas leyes ya se conocían[52]. Sin duda la forma utópica y la forma científico-social de teorizar sobre el futuro de la sociedad pertenecen a épocas distintas. De hecho, en la segunda mitad del siglo, la utopía se aparta de la filosofía política y se convierte en ficción literaria. Tal vez entre las últimas utopías filosóficas se encuentre la de Etienne Cabet, *Viaje por Icaria* (1840), influida hasta cierto punto por las ideas de Owen[53]. A diferencia de las utopías, y con independencia del enfoque, todas las teorías sociales clásicas tienen en común la determinación de un principio que explica la evolución de la sociedad. Para Marx, este principio es la dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción; para Durkheim, la división del trabajo; para Weber, la racionalización; etcétera. Pero a la crítica marxiana de la utopía puede dársele la vuelta: si una teoría acerca de la historia, construida sobre bases supuestamente científicas, se equivocara, también sería utópica.

De una u otra forma, muchos piensan que la continuidad entre el socialismo utópico y el marxista va más allá de las declaraciones de Marx y Engels. El problema ha atraído la atención de varios estudiosos, pero no siempre se ha planteado de la manera correcta. Los autores de una historia influyente, aunque muy idiosincrásica, del pensamiento utópico emiten a este respecto un veredicto irrevocable: «Marx combinó el pensamiento subyacente de la filosofía alemana en su versión hegeliana con la retórica de los utópicos franceses [...] y con la argumentación racional de economistas ingleses corregidos y presentados a modo de ciencia para dar solidez a toda la estructura»[54]. El materialismo histórico sería, en resumen, una mera impostura. Esta es, de hecho, una posición extrema. Son más los estudiosos que han observado la existencia de una supuesta incongruencia entre la teoría marxiana sobre la caída del capitalismo y la profecía sobre lo que vendría después. La primera tendría un carácter no utópico, mientras que la segunda mostraría una recaída en el pensamiento utópico a la vieja usanza. Aunque se piensa que el análisis que conduce a la profecía del final del capitalismo deriva de la aplicación de cierto método científico, si bien cuestionable, la tesis sobre la llegada del socialismo es supuestamente producto de una imaginación utópica desenfrenada[55]. También lo es la descripción de las diversas fases de la dictadura del proletariado; de la sociedad sin clases; y de la desaparición del Estado; por no mencionar el final previsto de la división del trabajo que dejaría a las personas libres de «por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado y después de comer, si me place, dedicarme a criticar sin necesidad de ser cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos»[56]. De hecho, aunque las imágenes de estos estadios del desarrollo poscapitalista son vagas, no me parece posible sostener que no siguen con necesidad lógica el análisis efectuado por Marx acerca de las fuerzas que

conducen al hundimiento del capitalismo. Que la superación del capitalismo va en la dirección del socialismo está inscrito en las razones mismas que causan la crisis del capitalismo. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo están en el núcleo de esta crisis y su teoría. Las clases están destinadas a desaparecer en la nueva sociedad porque esta no se basará ya en el antagonismo, sino en la cooperación, que es exigida por el desarrollo de las fuerzas productivas. En cuanto al Estado, para Marx es un instrumento de coerción establecido por las clases dominantes. Está claro que, en ausencia de clases dominantes, ya no tendrá razón de existir. Su presencia solo será provisional y estará justificada por la necesidad de completar la revolución. Se puede cuestionar, obviamente, si estos pasos lógicos son rigurosos o, por el contrario, imprecisos. Hay razones válidas para acusar a Marx de determinismo evidente en cada uno de estos pasos, y de ese modo debilitar la solidez de su argumentación. Pero señalar estos fallos es tratar la teoría marxiana como una teoría social, no como utopía. Sin duda, es difícil negar que, para describir la vida posterior al capitalismo, Marx y Engels se basaron ampliamente en el repertorio de anteriores escritores socialistas, que eran por definición utópicos. De modo que, por dar solo algunos ejemplos, la dictadura del proletariado y la desaparición del Estado recuerdan a Babeuf y los blanquistas, en referencia a la primera; y a Saint-Simon, en referencia a la segunda. En cuanto a la reducción de la jornada de trabajo, era un tema en los textos utópicos desde el siglo XVI. Sin embargo, al apropiarse de todos estos conceptos, Marx y Engels los cambian y los adaptan a la teoría «científica». Así, lo que permite trabajar menos y sacar tiempo libre para la realización personal, revirtiendo de ese modo la alienación, no es solo el hecho de que todo el mundo trabaje, sino el desarrollo de las fuerzas productivas.

El elemento utópico en Marx radica en otra parte, y funciona de manera para él involuntaria. La de Marx no es una utopía de contenido sino metodológica: radica en la búsqueda misma de una ley de la evolución social. El deseo de ver el hundimiento del capitalismo, y de ver al comunismo ocupar su lugar, lo llevó a pasar por alto las direcciones múltiples en las que cada uno de los procesos que describió era vulnerable al desarrollo. Esta ceguera ante la complejidad causal por la que se caracteriza la historia, y ante las bifurcaciones continuas que despliega el cambio histórico, opera tanto en el plano del análisis de la dinámica capitalista como en el boceto de escenarios posteriores. Ocurre así que, en el siglo del optimismo científico, la utopía, expulsada por la puerta, volvió a entrar por la ventana. Resumamos los pasos principales que conducen de Condorcet a Marx. El desarrollo histórico hizo inteligibles las leyes de la evolución social que supuestamente se desarrollaban de acuerdo con una necesidad férrea. De repente, toda la vieja parafernalia de la especulación filosófica (el estado de naturaleza, la sociedad ideal, el contrato social, y demás) parecía obsoleta e inútil. ¿Por qué deberíamos hacer abstracciones conjeturales para explicar el origen de los problemas sociales o para intentar resolverlos, pensaban los profetas del siglo XIX, cuando podemos entender la lógica de la historia, y buscar en ella la respuesta a nuestras preguntas? ¿No es acaso cierto que la edad de oro no la tenemos detrás sino delante de nosotros? Lo que pasaron por alto, sin embargo, es que este argumento se basa en una creencia –la creencia en el progreso– que

no es mucho más científica que las creencias de los pensadores premodernos.

Antes de abordar este punto e ir en consecuencia al meollo del problema de qué es lo que debilita buena parte del pronóstico social de los últimos dos siglos, me gustaría llamar la atención sobre un dato que respalda lo que acabo de argumentar. El pronóstico y la utopía, como he demostrado, son dos formas alternativas, no complementarias, de imaginar el cambio social, lo cual se refleja en la no coexistencia general de ambos en el tiempo. Sin embargo, si bien la utopía filosófica desaparece de la circulación a mediados del siglo XIX, es importante observar que no desaparece para siempre, sino solo hasta la segunda mitad del XX. En estos cien años, aproximadamente, el punto de referencia con el que cualquiera que deseara pensar en el futuro debía compararse, ya deseara o no suscribirse a él, era la teoría del socialismo científico. Durante el reinado del pronóstico social, tanto marxista como antimarxista, solo sobrevivieron evocaciones pálidas del género utópico, ficciones literarias como las de Bellamy y Morris, de las que hemos hablado en conexión con la imaginación victoriana. No son, por supuesto, meras fantasías escapistas, pero no pueden interpretarse tampoco como formas de teorización política, ya que ni siquiera lo eran a ojos de sus propios autores. Y junto a ellas, en el nuevo siglo, florecieron las distopías igualmente literarias de Evgueni Zamiatin, Aldous Huxley y Orwell, que advertían contra la degeneración totalitaria del socialismo y los peligros de la sociedad tecnológica[57]. También estas son novelas notables, pero no dejan de ser obras de ficción[58]. Pero el siglo XX tenía un giro reservado. Tan pronto como se perdió la fe en las leyes férreas del desarrollo histórico, la utopía volvió a ocupar la escena del pensamiento político. En cierto punto, el vínculo que mantenía unidas la imaginación sociológica y la creencia en el progreso se rompió. De modo que cualquiera podía volver a imaginar un mundo diferente, e imaginarlo libremente. De hecho, de acuerdo con algunos, era *necesario* hacerlo.

El pionero de esta senda fue Marcuse, en especial en sus últimos años. En 1967 proclamó que «las llamadas posibilidades utópicas no son en absoluto utópicas, sino la negación sociohistórica determinada de lo que existe», y pidió una oposición vigorosa a «las fuerzas que las entorpecen y las niegan»[59]. Para Marcuse, como ya hemos observado, esto exigía un esfuerzo organizado y racional. Seguimos lejos de la exaltación posmoderna que solo unos años después sentirían Gilles Deleuze y Félix Guattari acerca de la esquizofrenia como ejemplo de que la política radical debería seguir luchando contra la racionalidad «insana» de la opresión capitalista, para en último término destruirla[60]. Tras el colapso del socialismo real, el retorno de la utopía fue aún más franco: esta vez hablamos de utopía verdadera, consciente de su propia futilidad, pero a la que se le asigna la función de mantener viva la esperanza. En las nieblas impenetrables del conformismo ideológico, la añoranza de la utopía parecía la única forma de especulación posible. «Es de esperar que la consolidación del mercado mundial emergente», escribía Fredric Jameson todavía en 2005, «permita al fin que se desarrollen nuevas formas de agencia política. Mientras tanto, […] no hay alternativa a la utopía, y el capitalismo tardío parece no tener enemigos naturales»[61]. Por otra parte, tras la Gran Recesión, la invocación de la utopía ha vuelto a imaginar utopías de acción concretas, definidas por sus proponentes como «realistas» o incluso «prácticas». A veces estos oxímoros denotan planes

grandiosos que se consideran aplicables mediante la persuasión y el activismo (no de inmediato, se tiene cuidado de especificar, sino en un plazo prolongado e indefinido)[62]. En otros momentos, tales nociones hacen referencia a una combinación de experimentos a pequeña escala para «mostrar el camino» y de apoyo a las estrategias reformistas tradicionales[63]. Muchas de estas ideas llevaban varios años rondando, desconocidas para la mayoría, y la crisis les permitió salir de sus nichos intelectuales. Por último, dado que las acciones necesitan motivaciones fuertes, operaciones intelectuales como la «hipertraslación» de la *República* de Platón efectuada por Alain Badiou (un texto que, la verdad, poco tiene que ver con Platón) han salido en ayuda del movimiento Occupy y sus reencarnaciones posteriores. Si el materialismo ha fracasado, debió de pensar Badiou, bien podríamos volver a reivindicar la primacía de las ideas[64].

EL PROGRESO Y SUS ENGAÑOS

Toda la historia del pronóstico social y sus errores está entremezclada con la fe en el progreso. Marx veía la historia como una sucesión de pasos hacia la mejora de la condición humana: de la esclavitud al feudalismo, del feudalismo al capitalismo, del capitalismo al socialismo, del socialismo al comunismo. No hay estado original desde el cual se produjera la caída, ni una bondad natural de la humanidad corrompida después por las instituciones. La humanidad se construye a lo largo del tiempo. La cúspide de este proceso formativo (que los alemanes denominan *Bildung*) es la adquisición de la conciencia de clase, que el proletariado necesita para emanciparse. La imagen de la emancipación del proletariado abarca todas las fases previas, y es la esencia misma del progreso. Mill tenía una visión menos prosaica. Contemplaba el progreso, sobre todo, como un hecho moral, aunque asumía que la civilización solo podía avanzar cuando se alcanzaban las condiciones materiales satisfactorias. Además, aunque estaba influenciado por Auguste Comte, el sumo sacerdote del positivismo francés, la primacía que Mill asignaba a las creencias intelectuales como motor de la historia lo hacían más cauto a la hora de aceptar la idea de que la evolución estaba sometida al funcionamiento de un mecanismo férreo. El intelecto seguía siendo, para él, el «timonel» de la nave de la historia; daba a los humanos la capacidad de modelar su propio futuro[65]. Incluso Keynes parece formar parte todavía de este mundo dominado por el optimismo acerca de la condición humana, a pesar de que rechazaba muchas creencias victorianas[66]. Pero en Keynes la idea de progreso entendido como mejora humana coexiste con otra idea de progreso: la de la evolución hacia formaciones económicas cada vez más racionales. Esta idea del progreso entendido como racionalización predominó en el periodo de entreguerras y encontró expresión en diversas teorías de la convergencia. Todas ellas tenían en común la certeza de que la anarquía del mercado debía dejar paso a un orden más racional. Llamar o no socialismo a este orden era en esencia, como observaba Schumpeter (véase capítulo 2), «cuestión de gusto y terminología».

En la posguerra, allí donde no se había impuesto el socialismo real, la fe en el

progreso adoptó la forma de compromiso con la organización racional de la vida económica y social para lograr una sociedad perfecta, teorizada por los arquitectos del Estado del bienestar sueco, o al menos una sociedad libre de los males del capitalismo, perseguida por sus homólogos británicos. Estos experimentos no solo se basaron en la convicción de que la aplicación de la razón permitía combinar la libertad con la justicia; existía también una filosofía de la historia que sugería la tendencia de la sociedad a evolucionar hacia la razón. Así, por ejemplo, en *Ciudadanía y clase social* (1950), uno de los manifiestos de esta forma de pensar, el teórico británico T. H. Marshall celebraba la expansión de los derechos de la esfera civil a la económica y a la social. El movimiento por los derechos civiles del siglo XVIII, que reivindicaba la libertad personal, la libertad de expresión y pensamiento, y la propiedad privada, había creado las condiciones para la lucha, en el XIX, por los derechos de participación política. La democracia representativa, a su vez, fue la premisa para la búsqueda, en el siglo XX, de los derechos sociales, o los derechos universales a la seguridad social. Por último, el reconocimiento de esta esfera más profunda de derechos sustanciales prometía ahora borrar las diferencias de clase[67]. En aquellos años de certezas inquebrantables, solo Adorno y Horkheimer actuaron de contrapunto, mientras que Marcuse oscilaba entre la resignación y la esperanza.

¿De dónde procede esta idea de progreso, en la que Rousseau y sus contemporáneos no creían aún? Para empezar, la idea contemporánea de progreso tiene dos variantes, aunque no deberían exagerarse las diferencias entre ambas. En la primera variante, el progreso tiende a ser ilimitado; en la segunda, es teleológico y tiene un punto final. La primera está asociada con Condorcet, Saint-Simon y Compte. Fue esta la idea que Herbert Spencer intentó renovar, fundamentándola en la teoría darwiniana de la selección natural. La segunda está asociada con Hegel, Marx y Fukuyama. La primera se desarrolló en conexión con el racionalismo y el positivismo; la segunda, con el idealismo y el materialismo dialéctico. Ambas nacieron de la fractura provocada por la Revolución francesa, aparte de los anticipos dados por mentes precoces tales como Turgot, Kant y Herder[68]. Esta distinción, sin embargo, solo es válida en teoría, porque en la práctica hay influencias transversales. Las ideas de Marx, por ejemplo, están en deuda con los socialistas franceses casi en igual medida que con los hegelianos. A pesar de que, en gran medida, el propio Marx no lo reconociera, la influencia de Saint-Simon es especialmente fuerte. ¿Qué tienen en común Saint-Simon –el padre de la tecnocracia moderna, el amigo de los banqueros parisinos– y Marx? En primer lugar, la convicción de que la raza humana evoluciona por fases y el interés por encontrar leyes de movimiento: en otras palabras, la idea de que la evolución social puede convertirse en tema de la ciencia. Ambos creían, asimismo, que el motor de este proceso se situaba más en la estructura socioeconómica que en las circunstancias ideales o morales; y, por lo tanto, que sus efectos debían medirse también en términos materiales. Así, en el caso de Saint Simon, surgió la idea de que el progreso no era simplemente el «progreso de la mente humana», una secuencia de épocas del *esprit*[69].

El relato de las épocas del progreso de la razón efectuado por Condorcet a finales del siglo XVIII fue reformulado en el XIX, a través de Saint-Simon y Comte, en las teorías de los estadios, y estas se convirtieron en las teorías de la

modernización social y el desarrollo económico en el XX. Por otro lado, la dialéctica de Hegel dejó de ser un instrumento reaccionario en cuanto estuvo en manos de la izquierda hegeliana, y en manos de Marx quedó desprovista definitivamente de cualquier idealismo residual. Estaba así lista para convertirse en la base de la lucha de clases moderna, el marco que supuestamente debía explicar cómo emergería, a partir del conflicto, la mejora de la condición humana. Todavía vivo en 1968, el mito del progreso, en cualquiera de sus formas, falló durante la década de 1970, entrando en una crisis profunda. El final del auge de posguerra, el fracaso de los planes de desarrollo para el Tercer Mundo, la concienciación en Occidente de que el crecimiento tenía límites, los primeros signos de crisis en el sistema soviético, y la reacción teocrática en Irán contribuyeron al cambio abismal. En este clima de duda creciente, el nuevo pensamiento posmoderno proclamó confusamente el final de los «grandes relatos»[70]. Pero el mito del progreso volvió a ocupar la escena central a comienzos de la década de 1990, a hombros del triunfalismo posterior a la Guerra Fría, para volver a retirarse en la de 2000, una década plagada de terrorismo, guerra y, por último, desastre financiero[71]. En los años transcurridos desde entonces, el foco en la desigualdad creciente, el calentamiento planetario y el renacimiento del nacionalismo ha avivado aún más los sentimientos de escepticismo.

El vínculo entre progreso y pronóstico es directo. Quien empieza a creer que los estadios de la historia avanzan de acuerdo con un orden y una concatenación precisos, siente la tentación de echar un vistazo al futuro: no necesariamente para perderse en especulaciones sobre los detalles de lo que va a ocurrir –una actitud que quienes afirman practicar el método científico pueden rechazar con desdén– sino solo hasta el punto de adivinar hacia donde conducirá el proceso, cuál será el resultado de las tendencias actuales[72]. Como escribe Robert Nisbet, «uno de los legados más interesantes de la vieja idea del progreso es la gran moda de lo que se denomina futurismo o futurología. También ella es inseparable de un fundamento del progreso imaginado del pasado al presente, al futuro». No encuentra gran diferencia entre que la futurología se base en la tecnología informática o, por el contrario, en la mera capacidad intelectual. Lo que importa es el principio subyacente: «aprovechar un aspecto en apariencia dominante del presente y proyectarlo al futuro»[73].

Parece claro que tanto la creencia en que el capitalismo prosperará indefinidamente debido a su supuesta perfección como la creencia opuesta de que evolucionará hacia el socialismo debido a sus supuestas imperfecciones están profundamente arraigadas en la mentalidad de la Ilustración. Esto mismo es aplicable a la perspectiva de que los problemas del capitalismo pueden solucionarse de una vez por todas mediante la ingeniería social. En los dos siglos pasados, la promesa de progreso de la Ilustración ha seguido modelando la imaginación pública a pesar de los engaños, las decepciones y las consecuencias trágicas de la modernidad. ¿Ha demostrado la idea de progreso ser tan persistente porque apela a la capacidad humana de aspirar, como concluía Ernst Bloch al abordar lo que para él era la ubicuidad de la utopía?[74]. No lo creo. Esta idea es históricamente demasiado específica como para permitirnos rastrear su origen en un supuesto universal. Como su génesis, su prolongada persistencia

se debió en gran medida al hecho de que la sociedad moderna está impregnada del mito de la técnica.

A comienzos del siglo XX, solo un anarquista como Georges Sorel podía representar el progreso como una superestructura, una ideología al servicio de los intereses del Estado burgués. «Una de las tareas del socialismo contemporáneo», escribió, «es demoler esta superestructura de mentiras convencionales y destruir el prestigio atribuido aún a la "metafísica" de los hombres que vulgarizan la vulgarización del siglo XVIII»[75]. Palabras que en aquel momento cayeron en oídos sordos. Pero un golpe formidable a esta metafísica lo asestaron los totalitarismos de entreguerras, el nazismo para empezar. ¿Cómo era posible creer que la humanidad avanza de la oscuridad hacia la luz cuando el mundo se hundía en el abismo? Y tampoco era posible tener fe en la fuerza salvadora del marxismo cuando Stalin se había convertido en su intérprete supremo. ¿Qué imagen más eficaz podía darse del progreso, tras el pacto nazi-soviético, que la de la tormenta que se abate sobre el «ángel de la historia» de Walter Benjamin, el ángel que da la espalda al futuro mientras mira impotente hacia un pasado reducido a un montón de basura?[76]. La Ilustración –o más bien ilustración, como Adorno y Horkheimer prefieren llamarla para separar el avance del pensamiento entendido como proceso duradero de la culminación histórica de dicho pensamiento– que debía liberar a la humanidad del mito, se convierte en sí misma en mito[77]. La racionalidad instrumental conduce a los humanos a ejercer su tiranía sobre la naturaleza y sobre otros seres humanos. Transforma la sociedad moderna en un matadero, con la misma eficiencia monstruosa con la que se gestiona la producción industrial. Priva al pensamiento de su facultad crítica, reduciéndolo a la elaboración pasiva de estímulos y condicionamiento, y abre el camino a la manipulación del inconsciente. En este sentido, la lógica del funcionamiento del capitalismo no difiere para Adorno y Horkheimer del control totalitario, puesto que expresa la misma perversión de la razón en sinrazón, y la negación del potencial de realización humana. La observación de que la ilustración no ha logrado cumplir su promesa los llevó al agnosticismo: a un pesimismo sustancial acerca de las posibilidades de emanciparse frente al capitalismo, pero también acerca del resultado que tendrían las vías alternativas.

Podemos volver ahora al concepto de utopía, para encontrarle sentido por fin al hecho de que, en tiempos de la Revolución francesa, su camino se cruzara con los del progreso y de la ley del movimiento. Esta antinomia aparente se resuelve si aceptamos la perspectiva de que la filosofía de la historia en el siglo XVIII, es decir, la teodicea del progreso, es en sí una utopía. De acuerdo con Reinhart Koselleck, esta utopía se creó para dar legitimidad al proyecto de la Ilustración, en su versión continental, que era en esencia un proyecto de control tecnocrático sobre la sociedad[78]. El porqué se creó es de importancia secundaria para nuestros fines. Lo que importa es comprender las consecuencias, o mejor dicho, una de las consecuencias, de *esa* utopía concreta, que afirmaba trascender a todas las anteriores. Conquistó la mente de quienes vinieron después, al menos hasta que la historia intervino para sembrar alguna duda.

1M.-J.-A.-N. de C., marqués de Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* [1795], trad. J. Barraclough, en *Political Writings*, ed. S. Lukes y N. Urbinati,

Cambridge, 2012, p. 125.

2*Ibid.,* p. 126.

3A. de Wion, *Lignum Vitae*, Venecia, 1595, p. 311.

4R. A. Posner, *Public Intellectuals: A Study of Decline*, Cambridge, Mass., 2003, p. 135.

5*Ibid.,* p. 128.

6D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* [1976], Nueva York, 1996, p. 205 [ed. cast.: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, 1994, p. 195].

7H. G. Wells, *The Shape of Things to Come* [1933], Londres, 2005, cursiva añadida.

8J. Andersson, *The Future of the World: Futurology, Futurists, and the Struggle for the Post Cold War Imagination*, Oxford, 2018.

9Véanse D. Bell y S. R. Graubard (eds.), *Toward the Year 2000: Work in Progress* [1967], Cambridge, Mass., 1997; y R. Jungk y J. Galtung (eds.), *Mankind 2000*, Oslo y Londres, 1969.

10A. T. Beck y B. A. Alford, *Depression: Causes and Treatment,* 2ª ed., Filadelfia, 2009, pp. 203-205. Las distorsiones cognitivas no deberían confundirse con los sesgos cognitivos implicados en la toma de decisiones irracional. Acerca de los segundos véase D. Kahneman y A. Tversky, «Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases», *Science* 185 (1984), pp. 1124-1131.

11R. Dahrendorf, *The New Liberty: Survival and Justice in a Changing World*, Londres, 1975, p. 27.

12J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money* [1936], Londres, 1973 p. 384 [ed. cast.: *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero,* México, 1997, p. 337].

13Véase J. Cowie y N. Salvatore, «The Long Exception: Rethinking the Place of the New Deal in American History», *International Labor and Working-Class History* 74(1) (2008), pp. 3-32.

14Véase R. Levitas, *The Concept of Utopia*, Syracuse, Nueva York, 1990.

15K. Mannheim, *Ideology and Utopía* (1929), en *Collected Works*, ed. B. S. Turner, vol. 1, Londres, 1997 [ed. cast.: *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, México, 2010].

16M. Eliav-Feldon, *Realistic Utopias: The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance, 1516-1630*, Oxford, 1982, p. 1.

17Acerca de la distopía (denominada también cacotopía) como forma de antiutopía, véase K. Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford, 1987, pp. 99 y ss, 447 n. 2; G. Claeys, *Dystopia: A Natural History*, Oxford, 2017.

18Véase, por ejemplo, M. D. Gordin, H. Tilley y G. Prakash, «Utopia and Dystopia beyond Space and Time», en *Utopia/Dystopia: Conditions of Historical Possibility*, Princeton, Nueva Jersey, 2010, pp. 1-17.

19Platón, *La república*, 416d-417b; 457c-465b.

20P. Garnsey, *Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution*, Cambridge, 2007, p. 8.

21Compárese M. I. Finley, «Utopianism Ancient and Modern», en K. H. Wolff y B. Moore Jr. (eds.), *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Boston, 1967, pp. 14-16.

22Platón, *La república*, 433a-b.

23*Ibid.,* 421c-422-c.

24*Ibid.,* 471c-473c.

25Platón, *Leyes* 739d.

26*Ibid.,* 806d-e; 850b-c.

27Aristóteles, *Política*, 1261a15-16.

28*Ibid.,* 1261b33-39.

29*Ibid.,* 1263a35-b2.

30T. More, *Utopia* [1516], eds. G. M. Logan y R. M. Adams, Cambridge, 2002, p. 18 [ed. cast.: *Utopía*, Madrid, 2011, p. 94].

31*Ibid.,* p. 19 [ed. cast.: p. 95].

32*Ibid.,* pp. 37-38 [pp. 116-117].

33*Ibid.,* p. 107 [p. 199].

34*Ibid.,* pp. 24-25 [p. 102].

35Véanse, por ejemplo, G. M. Logan, *The Meaning of More's Utopia*, Princeton, 1983; D. Baker-Smith, *More's Utopia*, Toronto, 2000.

36Esta parece ser la tesis de J. Droz. Véase «Les utopies socialistes à l'aube des temps modernes», en *Histoire générale du socialisme*, vol. 1, París, 1972, p. 91.

37T. More, *op. cit.,* p. 35 [ed. cast.: p. 113].

38Respecto a Campanella, véanse B. Bonansea, *Tommaso Campanella: Renaissance Pioneer of Modern Thought*, Washington, D. C., 1969; J. Delumeau, *Le mystère Campanella*, París, 2008 [ed. cast.: *El misterio Campanella*, Madrid, 2014]; G. Ernst, *Tommaso Campanella: The Book and the Body of Nature*, trad. D. L. Marshall, Dordrecht, 2010.

39L. Mumford, *The Story of Utopias*, Nueva York, 1922, p. 103.

40T. Campanella, *La Città del Sole: Dialogo poetico / The City of the Sun: A Poetical Dialogue* [1602], trad. D. J. Donno, Berkeley, 1981, p. 39 [ed. cast.: *La Ciudad del Sol*, Madrid, 2006, p. 145].

41*Ibid.,* p. 65 [ed. cast.: p. 157].

42T. Campanella, *Monarchia di Spagna* (*ca.* 1600), en *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, ed., G. Ernst, París, 1997, pp. 1-371; T. Campanella, *La monarchia del Messia* [1606], ed. V. Frajese, Roma, 1995.

43F.-N. Babeuf, y S. Maréchal, «The Manifesto of Equality» (1796), ed. L. P. Pojman y R. Westmoreland, Oxford, 1997, pp. 49-52; F. Buonarroti, *Babeuf's Conspiracy for Equality* [1828], trad. B. O'Brien, Nueva York, 1965.

44J.-J. Rousseau, *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men, or Second Discourse* (1755), en *The Discourses and Other Early Political Writings*, ed. y trad. V. Gourevitch, Cambridge, 1997, pp. 111-222; J.-J. Rousseau, *Of the Social Contract* (1762), en *The Social Contract and Other Later Political Writings*, ed. y trad. V. Gourevitch, Cambridge, 1997, pp. 39-152.

45J.-J. Rousseau, *Discourse on Political Economy* (1755, 1758), en *The Social Contract and Other Later Political Writings,* cit., pp. 3-38.

46J.-J. Rousseau, *Plan for a Constitution for Corsica* (1765), trad. y ed. C. Kelly, en *The Collected Writings of Rousseau*, vol. 11, Lebanon, New Hamp., 2005, pp. 123-165; *Julie, or the New Heloise* (1761), trads. P. Stewart y J. Vaché, en *op. cit.,* vol. 6, Hanover, New Hamp., 1997.

47[Morelly], *Code de la Nature ou Le véritable esprit de ses loix* [1755], ed. E. Dolléans, París, 1910.

48T. Campanella, *La città del Sole: Dialogo poetico*, cit., pp. 31, 33 [ed. cast.: *op. cit.,* p. 142].

49A. Soboul, «Lumières, critique sociale et utopie pendant le XVIIIe siècle français», en *Histoire générale du socialisme*, cit., p. 133.

50Morelly, *op. cit.,* p. 85.

51A. Soboul, «Utopie et Révolution française», en *Histoire générale du socialisme*, cit., pp. 223, 221.

52La crítica a los socialistas utópicos reaparece en varias ocasiones en los escritos de Marx y Engels, con matices importantes dependiendo del autor considerado, y tiende a endurecerse en relación con la necesidad que tenían de afirmar la originalidad de su propio sistema comparado con las ideas de pensadores contemporáneos y de sus predecesores inmediatos. Ejemplos notables,

además del ya citado *Anti-Dühring*, son K. Marx y F. Engels, *Manifesto of the Communist Party*, pp. 514-517, y F. Engels, *Socialism: Utopian and Scientific* (1880), en MECW, vol. 24, Moscú, 1989, pp. 285-297. Compárese con R. Paden, «Marx's Critique of the Utopian Socialists», *Utopian Studies* 13(2) (2002), pp. 67-91.

53E. Cabet, *Travels in Icaria* [1840], trad. L. J. Roberts, Syracuse, Nueva York, 2003.

54F. E. Manuel y F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Oxford, 1979, p. 713. (Los Manuel toman aquí el análisis de Engels sobre las raíces del socialismo científico para volverlo contra su autor). Respecto a una reseña sobre el debate, véase V. Geoghegan, *Utopianism and Marxism*, Oxford, 2008.

55K. Kumar, *op. cit.,* pp. 53-57. En esta interpretación, Kumar sigue principalmente a Martin Buber, *Paths in Utopia* [1949], Syracuse, Nueva York, 1996; y a Z. Bauman, *Socialism: The Active Utopia*, Londres, 1976; y L. Kołakowski, *Main Currents of Marxism,* trad. P. S. Falla, vol. 1, Oxford, 1978.

56Sobre la dictadura del proletariado, véase K. Marx, *Critique of the Gotha Programme* (1875), en MECW, vol. 24, p. 95. Respecto a la sociedad sin clases, véase K. Marx y F. Engels, *Manifesto of the Communist Party*, pp. 505-506; sobre la desaparición del Estado, véase F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 268 [ed. cast.: *Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Madrid, 2014, p. 376] y F. Engels, *The Origins of the Family, Private Property and the State* (1884), en MECW, vol. 26, Londres, 1990, p. 272. Sobre la superación de la división del trabajo y la liberación de la creatividad humana, véase K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, cit., p. 47, de la que se ha sacado la cita [ed. cast.: *La ideología alemana*, Madrid, 2014, p. 27].

57Y. Zamyatin, *We* [1924], trad. C. Brown, Londres, 1993 [ed. cast.: *Nosotros,* Madrid, Akal, 2022]; A. Huxley, *Brave New World* [1932], Londres, 2007; G. Orwell, *Nineteen Eighty-Four* [1949], Londres, 2008 [ed. cast.: *1984,* Madrid, Akal, 2022].

58De hecho, solo se me ocurre una excepción a esta norma, a saber, *El principio esperanza* de Ernst Bloch, escrito entre 1938 y 1947, en edición inglesa *The Principle of Hope* [1938-1947], trad. N. Plaice, S. Plaice, P. Knight, 3 vols. Cambridge, Mass., 1986. Bloch sostenía que un impulso utópico guía todo el pensamiento orientado al futuro, aunque sea de manera inconsciente, reprimida, oculta o disfrazada. También él utópico, Bloch concebía para la humanidad un estado de perfección futuro. Sostenía que el marxismo, a diferencia de las ilusiones, era una utopía «concreta», ya que proporcionaba una senda hacia el mundo ideal y una motivación para la acción.

59H. Marcuse, «The End of Utopia» [1967], en *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, trad. J. J. Shapiro y S. M. Weber, Londres, 1970, p. 69.

60G. Deleuze y F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* [1972], Minneapolis, 1983, p. 373 [ed. cast.: *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia,* Barcelona, 1985].

61F. Jameson, «The Desire Called Utopia», en *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Londres, 2005, p. xii [ed. cast.: «El deseo llamado utopía», en *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Madrid, 2009, p. 8].

62Esto es aplicable, por ejemplo, a la «planificación participativa» defendida, entre otros, por Robin Hahnel, «The Case for Participatory Economics», en R. Hahnel y E. O. Wright, *Alternatives to Capitalism: Proposals for a Democratic Economy*, Nueva York, 2016, pp. 7-16. Como él escribe, «Nunca me he hecho ilusiones de que podamos sustituir de inmediato los mercados por la planificación participativa. El sistema de mercado lleva cientos de años creciendo y profundizándose, y por desgracia goza aún de la lealtad de la mayoría abrumadora de la población. Dado que el "cambio de sistema" que buscamos es altamente democrático, solo puede darse cuando hayamos convencido a una mayoría significativa de la población de que apoye la sustitución del

sistema de mercado por la planificación participativa» (p. 10).

63E. O. Wright, *Envisioning Real Utopias*, Londres, 2010 [ed. cast.: *Construyendo utopías reales*, Madrid, 2014], y «Socialism and Real Utopias», en R. Hahnel y E. O. Wright, *op. cit.,* pp. 75-105.

64A. Badiou, *Plato's Republic: A Dialogue in Sixteen Chapters*, trad. S. Spitzer, Nueva York, 2013 [ed. cast.: *La república*, Madrid, 2013].

65J. S. Mill, *Auguste Comte and Positivism* [1865], en *Collected Works*, vol. 10, Toronto, 1969, p. 317. El impacto de las ideas de Comte en la concepción que Mill tenía del progreso se aprecia mejor en una obra anterior, *System of Logic* [1843], en *Collected Works*, vol. 8, t. 2, Toronto, 1974, libro 6.

66Vale la pena señalar que, además de descansar sobre la base filosófica que ya se ha analizado, la visión del progreso sostenida por Keynes se formó en estrecha conexión con los acontecimientos de su tiempo. Cuando estudiaba en Eton, creía que el Imperio británico, el más poderoso de todos los tiempos, estaba destinado a la grandeza eterna. En la treintena, sentado a la mesa del Tratado de Versalles, demostró que creía, por el contrario, que los logros políticos y materiales del periodo victoriano habían sido producto de circunstancias excepcionales, y que su legado era frágil. Pero a finales de la década de 1920 había recuperado una confianza plena en las posibilidades del progreso material, profetizando un nuevo siglo de prosperidad. Compárense R. Skidelsky, *John Maynard Keynes*, vol. 1, *Hopes Betrayed, 1883-1920*, Londres, 1983, p. 89; J. M. Keynes, *The Economic Consequences of the Peace* [1919], Londres, 1971, cap. 2; y J. M. Keynes, «Economic Possibilites for our Grandchildren» (1930), en *Essays in Persuasion*, Londres, 1972 [ed. cast.: *Las posibilidades económicas de nuestros nietos. Siete ensayos de persuasión*, Madrid, 2015].

67T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge, 1950.

68Hay varias historias sobre la idea de progreso. El análisis optimista de J. B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*, Londres, 1920, fue seguido cincuenta años después por otro más matizado, el de S. Pollard, *The Idea of Progress: History and Society*, Nueva York, 1968. Este último, que presta considerable atención al contexto social, sigue siendo el mejor ejemplo de su género. R. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, Nueva York, 1980, un intento sociológico de darle sentido al tema, es simplista en ocasiones y cuestionable en su estructura, pero sigue fomentando la reflexión.

69Saint-Simon no expuso de manera sistemática sus ideas, sino que las dejó dispersas por sus copiosos escritos. En H. Saint-Simon, *Selected Writings on Science, Industry and Social Organisation*, trad. y ed. K. Taylor, Londres, 2015, puede hallarse una selección de dichas ideas.

70J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* [1979], trad. G. Bennington y B. Massumi, Manchester, 1984 [ed. cast.: *La condición posmoderna: informe sobre el saber*, Madrid, 2019].

71Por contraste, P. Wagner, *Progress: A Reconstruction*, Cambridge, 2016, p. 2, ve una continuidad sustancial en la idea de que el «progreso no era –o no era ya– posible», que en su opinión se impuso a finales de la década de 1970, y la perspectiva posterior a 1989 de que «todo progreso significativo se había alcanzado ya». Esto me parece equívoco, porque la última encarna una de las dos variedades antiguas de la idea del progreso. Lejos de estar agotada, la fe en el progreso volvió con toda su fuerza con el «final de la historia».

72[308] Véase, por ejemplo, la carta escrita por Karl Marx a Arnold Ruge en septiembre de 1843, en *Marx and Engels Collected Works*, vol. 3, Moscú, 1975, p. 142; J. S. Mill, *A System of Logic*, cit., p. 847.

73R. Nisbet, *op. cit.,* pp. 308-309.

74E. Bloch, *op. cit.*

75G. Sorel, *The Illusions of Progress* [1908], trad. J. Stanley y C. Stanley, Berkeley, 1969, p. 152.

76W. Benjamin, «Theses on the Philosophy of History» (1940), en *Illuminations: Essays and Reflections* [1955], trad. H. Zohn, ed. H. Arendt, Nueva York, 2007, pp. 257-258.

77T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* [1944], trad. J. Cumming, Londres, 1997, p. 3 [ed. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, 2007, p. 22].

78R. Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* [1959], Cambridge, Mass., 1988 [ed. cast.: *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, 2007].

6. Cómo sobrevive el capitalismo

Nuestro recorrido por el pronóstico social comenzó con dos objetivos: entender qué falló en los pronósticos y, como resultado, obtener información útil sobre la naturaleza del capitalismo. De hecho, como sería de esperar, los puntos débiles de las profecías de muerte incumplidas reflejan muchos de los puntos fuertes del capitalismo. Si el capitalismo persiste a pesar de todos los pronósticos en contra, es legítimo preguntarse qué lo sostiene y qué lo alimenta. Para responder esta pregunta hace falta una teoría sobre el funcionamiento de la sociedad en conjunto. Quienes proponen «alternativas al capitalismo» prefabricadas, mostrándolas como recetas milagrosas para los problemas sociales, a menudo carecen de dicha teoría. Esto es tan cierto hoy como en los tiempos de los socialistas utópicos. La mayoría de los pensadores con los que hemos trabajado aquí, sin embargo, *sí* tenía una teoría, aunque fuera más o menos defectuosa. Podemos entonces esperar conocer mejor el capitalismo corrigiendo algunos de estos errores. En el presente capítulo intentaré demostrar que el capitalismo se ha mantenido vivo gracias a dos fuerzas: la *jerarquía* y el *individualismo*. Mediante la jerarquía, el capitalismo reproduce de nuevas maneras una relación de poder muy antigua de hecho: el vínculo asimétrico entre el capitalista y el trabajador asalariado es una continuación, en la modernidad, de los lazos desiguales entre señor y siervo, entre amo y esclavo. El individualismo, es decir, la confianza en el contrato como medio de interacción social, es, por el contrario, una postura más reciente, pero no surgió por casualidad, y su constitución tampoco ha demostrado ser más débil.

Tal vez en este punto haga falta una premisa. El hecho de que los pronósticos no hayan logrado tener en cuenta estos factores, y hayan sido en consecuencia desmentidos, no implica en absoluto que el capitalismo se vaya a mantener eternamente. Para evitar malentendidos, no deseo sostener que hay «secretos» que garantizan su inmortalidad. Se trata de dos cuestiones que no guardan relación. Quienes se oponen al capitalismo no quedarán, por lo tanto, completamente decepcionados. Para ellos, este libro tiene una noticia buena y una mala. La buena es que antes o después desaparecerá de hecho el capitalismo. No hace falta poseer destrezas adivinatorias especiales para saberlo: basta con percibir su temporalidad. El capitalismo es una formación de carácter histórico, al igual que los sistemas económicos y sociales que lo precedieron en la Antigüedad, la Edad Media, y la primera Edad Moderna. En la historia de las sociedades humanas, todo tiene un comienzo y un final. Pero la mala noticia es que probablemente el sistema que lo sustituya no será mucho mejor. No podemos, por supuesto, predecir qué ocurrirá, como deberían haber dejado claro los capítulos anteriores, pero sí suponer de manera más razonable lo que es improbable que ocurra, y las fuerzas que sostienen el capitalismo difícilmente pueden revertirse. No pretendo negar aquí la posibilidad de progreso, pero sí deseo afirmar la naturaleza dialéctica de dicho progreso. Y tampoco pretendo descartar la posibilidad de que tal vez, en un futuro no tan distante, el capitalismo pierda su importancia mundial y se vea sometido a la competencia de

otros sistemas[1]. En ese supuesto, aunque no dejase de existir, su expansión mundial se paralizaría, y podríamos incluso observar una retirada al interior de sus fronteras originales.

En todo caso, o bien estos escenarios posibles son muy lejanos en el tiempo, o bien están fuera de nuestro control, de modo que no tiene sentido abordarlos. Deberíamos contentarnos con saber que el final del capitalismo no es inminente. No sucederá a manos de la economía de bolos, o economía de los pequeños encargos, una creencia basada en lo que parece ser la versión actualizada de un determinismo tecnológico más antiguo. La economía de bolos podría representar de hecho la frontera más reciente de la explotación. Y el capitalismo tampoco podría ser destruido por las nuevas utopías de planificadores y legisladores participativos de la república mundial de bienes comunes inmateriales[2]. Si bien Marx se equivocó respecto a la existencia de leyes de movimiento férreas, no podemos, por otro lado, pensar que la agencia basta para hacer del futuro lo que nosotros deseamos que sea. La sociedad no funciona como un estanque en el que se pueda introducir una especie de pez distinta (pongamos, el pez trabajador cooperativo o el pez de la organización comunitaria sin ánimo de lucro) y esperar que, antes o después, se apodere de todo el ecosistema. La «teoría del estanque» es otro ejemplo de hipótesis más basada en los deseos que en el análisis social[3]. Si estas perspectivas futuras parecen ilusorias, haríamos mejor en centrarnos en el presente y mejorar la vida en el capitalismo. No será tarea fácil, ni mucho menos. La aceptación de la realidad raramente aporta una satisfacción duradera, y a menudo constituye un ejercicio frustrante que no atrae mucha simpatía, pero es lo único razonable que se puede hacer.

¿CUÁNTOS AÑOS TIENE EL CAPITALISMO? ¿ES UN PRODUCTO OCCIDENTAL?

He sostenido aquí que el capitalismo es un fenómeno de carácter histórico. ¿Pero qué antigüedad tiene exactamente? Además, el discurso sobre sus límites temporales pone en duda el discurso sobre su extensión geográfica. ¿Tiene el capitalismo alcance universal, o es específico de una cultura? Como veremos, la respuesta a la segunda pregunta depende en gran medida de la que demos a la primera. El problema de la historización, por lo tanto, debe abordarse de manera más articulada. Cuando hablamos de capitalismo, debemos aclarar primero si nos referimos a un *tipo de actividad económica* o a un *sistema socioeconómico,* que es lo que Marx quería decir con el término «modo de producción». La mayor parte de la confusión, no solo en el habla común sino también en la especializada, deriva del uso de la palabra «capitalismo» para indicar dos cosas sustancialmente distintas. Así, nos referimos a las actividades de los mercaderes de Génova y Amberes, o de la banca florentina, en el siglo XVI como actividades *capitalistas* en la medida en la que tienen como fin el beneficio, como algo opuesto a la conducta económica de los campesinos contemporáneos, que iba dirigida a la subsistencia o a la autosuficiencia; u opuesto asimismo a muchos nobles, que veían en sus propiedades meras fuentes de renta[4]. Pero también hablamos de

economía y sociedad *capitalistas* en la Gran Bretaña victoriana, o del «triunfo planetario del capitalismo» en las décadas posteriores a 1848[5].

Los capitalistas de la primera Edad Moderna eran un grupo diminuto de personas que vivían al margen de la moral compartida. No es coincidencia que, cuando se encontraban cerca de la muerte, dejaran legados magníficos a la Iglesia, preocupados por su destino en el otro mundo. Esto no excluye que pudieran ser poderosos o disfrutar de consideración individual. Pero sectores como la empresa comercial, la banca y los seguros marítimos tenían, en total, poco peso, y eran incapaces de determinar la estructura del sistema económico y social. Si nos movemos a la Gran Bretaña del siglo XIX, por el contrario, vemos que toda la sociedad giraba en torno al capital, que estaba en manos de una nueva elite de empresarios fabriles. En ese momento, los capitalistas formaban una clase social bien definida y cohesionada. Daban trabajo al resto de la sociedad (incluidos antiguos campesinos que se habían convertido en proletarios urbanos) y tenían capacidad para influir en las políticas gubernamentales. Muchos de ellos defendían sus intereses ocupando escaños en el Parlamento, donde habían reducido el poder de la nobleza. Además, los aristócratas ingleses habían adquirido también rasgos capitalistas. Por ejemplo, dirigían sus propiedades como empresas eficientes, empleaban mano de obra contratada y vendían gran parte de sus cosechas en el mercado. Distaban mucho del espíritu de la «época caballeresca» a la que hacía referencia Burke[6]. La estructura de la sociedad, en resumen, había sido remodelada de acuerdo con el equilibrio de poder entre sus dos nuevos actores principales: capitalistas y trabajadores asalariados.

En los años dorados de la teoría social, se utilizaron las expresiones «capitalismo mercantil» y «capitalismo moderno» para distinguir los dos significados del término y resaltar la novedad del capitalismo propiamente dicho[7]. Por supuesto, no son conceptos completamente desconectados, pero tampoco están estrechamente relacionados. La aparición de un capitalismo mercantil puede considerarse la otra cara de la crisis del sistema feudal. Dicho aspecto lo captó con perspicacia Adam Smith, que resaltó esta crisis de los valores aristocráticos: el sistema feudal, dijo, implosionó cuando los lores renunciaron a ejercer su autoridad a cambio de los lujos que les ofrecía una vida acaudalada[8]. Con independencia de la interpretación dada a esta fase inicial, la transición del capitalismo mercantil al capitalismo moderno necesitó que se dieran tres pasos. El primero fue la aplicación forzosa de derechos de propiedad claramente definidos, y el nacimiento del trabajo asalariado. El segundo, la formación de mercados competitivos para los factores de producción: para el capital, por supuesto, pero también, en especial, para la tierra y el trabajo, es decir, aquellos recursos que no son fáciles de tratar como mercancías. Para ello fueron fundamentales la abolición de los gremios, la liberalización de los salarios, e innumerables cambios legislativos. Marx y Polanyi dieron gran importancia a estos dos pasos, resaltando la naturaleza violenta de la desposesión y la mercantilización. Fueron, sin embargo, procesos lentos y contestados. En Inglaterra, la decadencia de los gremios se produjo antes que en otras partes, pero el cercamiento de los bienes comunales tardó más de dos siglos en completarse. En el continente, muchos de los cambios se produjeron después de

la Revolución francesa, y el concepto de derechos de propiedad plena sobre la tierra no se introdujo hasta el Código Napoleónico de 1804. El tercer paso fue el cambio cultural. La difusión de actitudes positivas hacia la adquisición de riqueza y la formación de una mentalidad burguesa han sido objeto de múltiples explicaciones. Weber señaló la ética de trabajo calvinista como el principal cimiento de la empresa racional. Sombart atribuyó la importancia asignada a la riqueza a la necesidad de los grupos emergentes de forzar la apertura de un sistema social cerrado, en el que la posición social estaba determinada por el nacimiento. Bourdieu y Koselleck resaltaron el cambio en la percepción del tiempo que precedió, o acompañó, a la transición al capitalismo: la orientación moderna hacia el futuro que sustituyó a la creencia premoderna en la repetición circular. Albert O. Hirschman observó una cierta afición, presente al comienzo de la Ilustración, por la idea de convertir pasiones humanas peligrosas en intereses económicos inocuos[9]. Una explicación, por supuesto, no descarta la otra. En todo caso, hasta las innovaciones culturales fueron objeto de protesta. En referencia a la Holanda del siglo XVII, el historiador Simon Schama habla de la «vergüenza experimentada por los ricos», que vivían en la contradicción incómoda entre su compromiso de sacrificio y la acumulación, que representaba la consecuencia involuntaria de dicho sacrificio. E. P. Thompson escribe sobre la resistencia de dos generaciones de obreros ingleses del siglo XVIII a someterse a la dictadura del reloj fabril[10]. Podrían aportarse más ejemplos.

El otro problema que debemos abordar es en qué medida el capitalismo es un fenómeno específico de una cultura. Podría decirse razonablemente que los valores burgueses, entendidos en un sentido muy laxo, no solo pueden hallarse en la Europa de inicios de la Edad Moderna sino también en China. En los mismos siglos, las actividades mercantiles estaban extendidas por toda Eurasia, desde la península arábiga al delta del Yangtzé. Si se entiende el capitalismo como un tipo de actividad económica, no es difícil encontrar señales de su presencia en toda esta área y a lo largo de un periodo de tiempo muy prolongado[11]. Pero esta es una observación de poca importancia analítica, ya que lo que nos interesa es el capitalismo *en cuanto sistema socioeconómico,* y los orígenes de este sistema son muy específicos[12]. El capitalismo solo se estableció plenamente en el mundo noratlántico del siglo XIX, incluidos Reino Unido y sus colonias, la costa este de Estados Unidos y la parte noroccidental del continente europeo (principalmente el norte de Francia, los Países Bajos y más tarde el norte de Renania). Desde allí comenzó a expandirse por Occidente y, siguiendo las rutas de la expansión ultramarina de Europa, fue *impuesto* a los territorios imperiales de las potencias europeas. Desde los originales almacenes portuarios de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales y su homóloga inglesa, penetró hacia el interior con la colonización de grandes áreas del mundo. Terminada la etapa colonial, los lazos de dependencia formal fueron sustituidos por lazos informales, creados a través de la inversión extranjera directa, los préstamos internacionales y los acuerdos comerciales, sellos distintivos de la globalización. Cuando hablamos del «capitalismo mundial», en referencia a la globalización del capital que siguió a la disolución del orden de la Guerra Fría, debemos tener en cuenta, por lo tanto, que se trata simplemente de la fase más reciente de un proceso de expansión secular que distó mucho de ser espontáneo. Se efectuó primero por la fuerza de

las armas, y más tarde mediante la persuasión del «comercio apacible».

ENMARCAR EL CONCEPTO

El capitalismo es hoy omnipresente en el debate público, pero quienes hablan de él rara vez se toman la molestia de definirlo, quizá asumiendo que todo el mundo sabe lo que significa. También esto puede provocar malentendidos. Uno de ellos, bastante frecuente, utiliza el término «capitalismo» como sinónimo de economía de mercado. Esta es una de las razones por las que el término no aparece normalmente en los libros de texto sobre economía, y por las que a los economistas convencionales no les gusta. ¿Por qué estancarse en un concepto impreciso y situado en el centro de disputas ideológicas cuando la noción del mercado ofrece una alternativa funcional y cómoda? Quienes identifican el capitalismo con la economía de mercado piensan que, puesto que el capitalismo se basa en la empresa privada, y normalmente las empresas compiten en el mercado, este debe de ser su rasgo distintivo. Después de todo, en la Unión Soviética, donde la producción estaba organizada por el Estado, no había mercado y los precios eran políticos (o al menos eso es lo que aprendimos en la educación secundaria). Pero la ecuación falla tan pronto como consideramos dos contraejemplos. En primer lugar, hay fases históricas, y sectores productivos, en los que el capitalismo parece funcionar casi sin mercado: el monopolio ha caracterizado el pasado capitalista en igual medida que la competencia. Siempre que las inversiones en tecnología son tan sustanciales como para crear grandes obstáculos iniciales, la competencia cede el paso a la concentración. El historiador Fernand Braudel, que estudió los mercaderes de inicio de la Edad Moderna con un ojo puesto en las fuertes concentraciones industriales de su tiempo, mediados del siglo XX, llegó a negar la existencia de vínculo alguno entre el capitalismo y la economía de mercado. Para él, el capitalismo era apropiación depredadora; el mercado, práctica justa; el capitalismo era el ámbito de la especulación arriesgada e impredecible; el mercado, el de la repetición y la predictibilidad[13]. El segundo contraejemplo lo sugiere la existencia de economías de mercado que no son capitalistas. El caso más importante es obviamente el de China, donde el Estado controla, directa o indirectamente, gran parte de los medios de producción y los beneficios generados por ellos. También conserva las palancas financieras, operando a través del sistema bancario. Por contraste, el establecimiento de precios y salarios se deja a las fuerzas del mercado. A muchos observadores occidentales la «economía de mercado socialista» les parece un híbrido extraño, casi una criatura artificial, como el famoso hircocervo de Aristóteles. Pero la extrañeza podría estar igualmente en el ojo de quien mira. De hecho, esta mezcla nos asombra porque no encaja en las categorías con las que estamos familiarizados[14].

Un rasgo más distintivo del capitalismo es la propiedad privada de los medios de producción. Pero tampoco puede considerarse exclusivo. Bajo el sistema feudal, el campesino independiente, o el siervo incluso, podían ser al menos propietarios de facto del arado y los bueyes con los que trabajaban su trozo de terreno para las necesidades familiares, o del telar con el que confeccionaban sus

ropas. Pero, aparte de que estos medios de producción eran más una extensión del trabajo humano que un factor productivo en sí mismo (es decir, *capital*), faltaban otras tres condiciones que existen en el sistema capitalista moderno. Primero, la propiedad privada de los medios de producción debe ir acompañada por la exclusión de una parte de la sociedad –en general una mayoría– de ese ejercicio. Esta exclusión se produce en la práctica, incluso en presencia de libertad de empresa, y solo tiene una razón de ser cuando el capital adquiere importancia crítica en el proceso de producción. En segundo lugar, quienes están privados de propiedad deben tener la libertad de firmar acuerdos contractuales para vender su fuerza de trabajo. Por último, la producción debe ir orientada al intercambio y el beneficio, no utilizarse para satisfacer necesidades; lo cual nos devuelve al mercado.

Si bien está claro que la presencia o la extensión de los mercados no es condición suficiente para calificar un sistema de capitalista, no puede afirmarse con igual certeza que no sea una condición necesaria. Ni siquiera en las formas más fuertes de capitalismo de monopolio se suprime por completo la competencia. Puede tratarse de una competencia ciertamente domesticada, o efectuada con métodos y reglas inusuales. Puede que las empresas alcancen pactos de no agresión para perseguir objetivos estratégicos, o que no compitan por los precios sino por obtener favores gubernamentales. Pero mientras las empresas sigan en manos privadas, es difícil imaginar que puedan formar un bloque único, caracterizado en todo momento por una identidad de intereses perfecta. Además, los propietarios de las empresas siguen siendo accionistas que compran y venden valores en un mercado. El capitalismo y la economía de mercado, en resumen, no son conceptos sinónimos, pero están ciertamente relacionados. La naturaleza de este vínculo complejo emerge si observamos la evolución histórica de ambas instituciones. A diferencia del mercado como sistema para el intercambio de bienes, cuyo origen es mucho más remoto, la economía de mercado nació en un momento y en un lugar bastante precisos. Este proceso se produjo en la Inglaterra del siglo XVIII, donde estaba también a punto de surgir el capitalismo moderno[15]. ¿Pero qué es una economía de mercado? Con esto nos referimos a un régimen de regulación de la producción y la distribución que se basa en gran medida en el mecanismo de la oferta y la demanda. Una economía de mercado es una aglomeración de muchos mercados relacionados: materias primas, productos elaborados, servicios, crédito, trabajo, etcétera. En una economía de mercado, en lugar de una fracción pequeña, el grueso de la riqueza nacional se cambia a través de estos mercados. Observamos por lo tanto cómo ejerce dicho sistema su influencia en toda la sociedad, que se convierte en una sociedad de mercado. En ella, no solo el dinero y los medios de producción sino también los recursos naturales y el trabajo humano se convierten en mercancías, mientras que la lógica del intercambio impersonal se extiende a esferas de la vida antes dominadas por la reciprocidad. Aquí radica la conexión íntima del mercado con el capitalismo, que se entiende mejor como una relación de interdependencia: la ruptura del vínculo entre la propiedad y el trabajo humano priva a los seres humanos de los medios para ser autosuficientes, empujándolos al mercado; al mismo tiempo, el mercado convierte a esos mismos seres humanos en mercancías. En un sistema capitalista puro, el mercado

establece los beneficios de los capitalistas y los salarios de los trabajadores, las tasas de interés que pagan las empresas, y los precios de bienes y servicios. Los sistemas capitalistas reales ciertamente se apartan de este tipo ideal en una medida significativa, como muestra la abundante bibliografía sobre las «variedades del capitalismo»[16]. Pero podemos decir que la economía de mercado es, en general, el sistema de asignación del capitalismo.

Ha llegado el momento de intentar esbozar los contornos del capitalismo usando una fórmula más concisa. Por suerte, no hay necesidad de inventarla de la nada. Podemos empezar con la elegante definición de Robert Heilbroner, que tiene la virtud de captar la doble esencia, económica y social, de este fenómeno. El «capitalismo», escribe, «es un orden *económico* marcado por la propiedad privada de los medios de producción otorgada a una clase minoritaria a la que se denomina "los capitalistas", y por un sistema de mercado que determina las rentas y distribuye los resultados de esta actividad productiva». Pero, al mismo tiempo, «es un orden *social* caracterizado por una cultura "burguesa", entre cuyos múltiples aspectos el impulso de adquirir riquezas es el más importante»[17]. El capitalismo es, por lo tanto, un grupo de instituciones modeladas por ciertas relaciones sociales y de poder, o, como dice Nancy Fraser, un «orden social institucionalizado»[18]. Dicho orden, aunque centrado en la esfera económica, afecta a muchos aspectos de la vida humana, incluidas la política, la familia, nuestra relación con la naturaleza, y las relaciones raciales y de género.

Enseguida se nos presenta un problema, sin embargo. ¿Encaja todavía la parte económica de la definición en el tiempo en el que vivimos? Hoy, la mayoría de la población activa en países desarrollados está empleada en el sector servicios. Además, el concepto de propiedad se ha vuelto altamente complejo. Como hemos visto en el capítulo 4, una corporación puede ser propiedad de fondos de pensiones, aseguradoras y otros inversores institucionales, que reúnen ahorros privados. Está claro, sin embargo, que los propietarios *reales* de la empresa son los inversores institucionales y no los ahorradores, porque los primeros ejercen el control sobre los medios de producción, mientras que los segundos carecen por completo de importancia, son meros instrumentos del capital. La respuesta a nuestra pregunta es, por lo tanto, positiva si por «producción» entendemos no solo la producción de mercancías sino también la de servicios (después de todo, al igual que el algodón y el acero, el comercio digital y los servicios de redes sociales se producen) y si nos referimos al concepto de propiedad en su significado sustantivo; mejor aún, si sustituimos el concepto de propiedad por el de «control». ¿Y qué decir del capitalismo financiero que domina la escena hoy en día? El peso abrumador del sector financiero lleva a algunos a afirmar que el único rasgo verdaderamente distintivo del capitalismo es «la búsqueda persistente de una acumulación interminable de capital»[19]. ¿No era ese también un motivo típico de los financieros del siglo XVI, que siempre estaban buscando nuevas formas de sacar rentabilidad a su dinero? A primera vista, esta observación parecería devolver legitimidad a una concepción del capitalismo que habíamos descartado por insatisfactoria. Pero vale la pena considerar que existe una diferencia fundamental entre el sistema financiero actual y el preindustrial. Aunque ahora tiene vida propia, el sector financiero contemporáneo no existiría en su forma actual si no hubiera evolucionado para cubrir las necesidades del

capitalismo industrial y si no hubiera absorbido sus valores. En el siglo XIX no se trataba ya de financiar alguna empresa comercial o pagar las guerras de un rey, sino de mantener una industria moderna y sistémica, que constituía la columna económica de la sociedad. Hoy, el capitalismo financiero duplica el modelo del capitalismo tradicional a modo de contenedor sin contenido, pero las bases del sistema siguen siendo idénticas. El control de los medios de producción por una parte minoritaria de la sociedad se ha extendido al control de los medios de acumulación financiera, convirtiéndose la ingeniería financiera en la nueva tecnología. El caso especial descrito por Marx a través de la fórmula D-D' («dinero que equivale a más dinero») simplemente se ha generalizado[20]. De esta forma, la velocidad de acumulación se ha multiplicado, y con ella la distancia entre quienes acumulan riqueza y quienes acumulan deuda. Y seguirá haciéndolo a no ser que, como sugiere Arjun Appadurai, encontremos una forma de «capturar y apropiarnos de los medios de producción de deuda, por el interés de la enorme clase de los productores de deuda, y no de la pequeña clase de los manipuladores de deuda»[21].

Antes de extraer deducciones de la definición propuesta inicialmente, y de los posteriores ajustes a los que ha sido sometida, necesitamos abordar una objeción preliminar que podría debilitar cualquier intento de decir algo sensato acerca del capitalismo contemporáneo: debemos preguntarnos si el concepto de capitalismo es realmente útil para entender los grandes problemas sociales de nuestro tiempo. Pienso que la respuesta es definitivamente que sí. Pero he planteado la cuestión porque soy consciente de que no todos comparten esta opinión. Hay quienes piensan que el bienestar económico de las naciones depende en mayor medida de que estas dispongan de parlamentos con buen funcionamiento y de sistemas judiciales no arbitrarios que de la distribución de la propiedad o del control del capital[22]. Estos autores parten de la suposición implícita de que los resultados macroeconómicos son el único aspecto que merece la pena abordar y, además, se engañan a sí mismos con la idea de que es posible establecer una ecuación simple entre la libertad política y la prosperidad material. Hay, por el contrario, un número infinito de cuestiones interesantes para las ciencias sociales que no tienen nada que ver con el producto interior bruto. Bastará dar algunos ejemplos de problemas visibles para todos. ¿Por qué en Estados Unidos está la población negra tan sobrerrepresentada en los corredores de la muerte y en los empleos más humildes?

¿Y por qué el Congreso se muestra reacio a aprobar leyes para el control de armas, o es incapaz de aprobarlas? ¿Por qué en los países occidentales, con su imperio de la ley y sus libertades, ha crecido tanto la desigualdad en los últimos cuarenta años? Es difícil abordar estos problemas sin hacer referencia al capitalismo: sus articulaciones raciales, sus tendencias al monopolio, y el poder de hacerse con los recursos que confiere a ciertos grupos sociales.

LOS LADRILLOS DE LA SOCIEDAD CAPITALISTA

En este punto tenemos una definición que nos permite apreciar cuáles son los elementos distintivos del sistema capitalista. Partiendo de ahí podemos avanzar

otro paso y preguntarnos qué aspecto tendrá la estructura de una sociedad en la que el capitalismo pueda afirmarse. Debe ser un tipo de sociedad compatible con el hecho de que el control de los medios de producción radique en manos de una minoría, y con el uso del mecanismo del mercado para asignar los recursos y los factores de producción. Además, debe tener una cultura burguesa, a saber, una cultura orientada a la adquisición de riqueza para fines personales. Estas tres condiciones exigen, como mínimo, la existencia de una *estructura social altamente jerarquizada* y una *orientación individualista* compartida al menos por una parte de la sociedad, su sección apical. Intentemos por lo tanto entender de qué depende que se den estas dos circunstancias.

Hablando estrictamente, decir que una sociedad tiene estructura jerárquica significa que está estratificada. La estratificación social es uno de los conceptos clave de la sociología: indica que en una sociedad existe una distribución desigual de las recompensas morales y materiales entre individuos y grupos. Por recompensas morales entendemos prestigio y consideración social: en una palabra, estatus. Por recompensas materiales entendemos riqueza. El mismo concepto puede expresarse, por lo tanto, diciendo que en una sociedad jerárquica hay un cierto grado de desigualdad económica y social estructural. En el sentido más amplio del término, la estratificación es un fenómeno casi universal, puesto que hasta las sociedades más simples, como los cazadores recolectores, muestran asimetrías relacionales, aunque en general no son económicas, y están principalmente relacionadas con la edad y el sexo: las mujeres y los jóvenes tienden a ocupar una posición algo subordinada a los hombres y los ancianos. Sin embargo, el grado de estratificación varía significativamente de unas sociedades a otras. Las sociedades de cazadores recolectores son básicamente igualitarias, mientras que la sociedad india tradicional, con sus castas, o la de la Gran Bretaña victoriana, con su rígido sistema de clases, representan el polo opuesto de jerarquización elevada. En medio existe, de hecho, un amplio espectro de gradaciones[23].

Los sociólogos no solo han observado la existencia de estratificación sino que también han propuesto diversas teorías para explicarla. Estas pueden clasificarse en dos categorías: teorías funcionalistas y teorías del conflicto. Las teorías funcionalistas plantean que la desigualdad existe porque es necesaria para la supervivencia de la sociedad. Parten de la observación de que en cualquier sociedad mínimamente compleja hay funciones, como la de los sacerdotes en las civilizaciones antiguas y la del cirujano cardiovascular en las actuales, que la sociedad considera estratégicas: en otras palabras, tienen importancia funcional. El número de personas suficientemente dotadas como para llevarlas a cabo es limitado, y a menudo tienen que someterse a una formación prolongada y exigente para poder convertir estos talentos en destrezas. Debe dárseles, por lo tanto, un incentivo, ya sea el reconocimiento social o económico, o ambos, para que hagan los sacrificios necesarios. Por el contrario, de acuerdo con esta tesis, la sociedad recompensa menos las funciones consideradas menos importantes y en las que no escasea el personal cualificado. Las teorías del conflicto disienten fundamentalmente de esa interpretación. Niegan que la estratificación sea indispensable para la sociedad, o que sea producto de un consenso. Afirman que, en lugar de derivar de una necesidad de la sociedad, la desigualdad surge de las

necesidades de los individuos y los grupos que forman parte de ella. Estos están en competencia constante por los recursos escasos y no dudan en usar la coerción para hacerse con ellos. Ejemplos clásicos de teorías del conflicto son la teoría de clases de Marx y la teoría de clase, estatus y poder de Weber.

Ha habido también intentos de combinar perspectivas de conflicto y funcionales, como el de Gerhard Lenski, para quien la estratificación está movida por dos motores: el desarrollo tecnológico y el poder. El desarrollo tecnológico genera un excedente económico, de mayor o menor tamaño, pero necesariamente limitado. Esta escasez suscita un conflicto distributivo. Quienes tienen ciertas características que les permiten hacerlo, se apoderan del excedente, y de este modo comienza a formarse la jerarquía social[24]. El poder es el activo decisivo en lo que a apoderarse del excedente se refiere. En términos weberianos, significa la probabilidad de conseguir imponer la propia voluntad a pesar de la resistencia, y por consiguiente va ligado a la posibilidad de usar la coerción. Esta posibilidad está distribuida de manera desigual entre individuos como reflejo de las diferentes capacidades de estos. Pero aparte del uso de la fuerza bruta, lo que cuenta en las relaciones sociales más a menudo es la autoridad, definida como poder legitimado e institucionalizado[25]. En la distribución desigual de autoridad influyen diversos factores, casi todos ellos de construcción social. Así, por ejemplo, las creencias religiosas legitimaron en otro tiempo la autoridad temporal de la Iglesia; el carisma ha legitimado la autoridad de muchos dictadores en la historia; y las constituciones han legitimado la autoridad de los gobiernos elegidos. Volviendo a Lenski, el conflicto por la apropiación del excedente, y por lo tanto la desigualdad social, comienza a ser perceptible cuando los grupos humanos abandonan el nomadismo; crece con la transición a las sociedades agrarias, tras el aumento del excedente, y alcanza su momento culminante en vísperas de la industrialización. En la sociedad industrial, por el contrario, la tendencia se invierte, porque la democratización permite que personas que carecen individualmente de poder adquieran poder colectivo mediante la sindicación y la organización política. Además de este factor, intervienen otros, como el control de la natalidad y la difusión de la enseñanza[26].

Esta representación estilizada adolece, sin embargo, de un fallo sustancial: no explica las grandes diferencias de estratificación entre sociedades que se encuentran en la misma fase, ya sea la hortícola avanzada o la industrial[27]. Aquí nos interesan principalmente, por otra parte, las variaciones en el grado de estratificación social de sociedades en un nivel de desarrollo *comparable*. Por ejemplo, nadie puede alegar que la Noruega actual está menos desarrollada que Reino Unido, y sin embargo Noruega es con mucho una de las sociedades económicamente avanzadas del mundo occidental menos estratificadas. Durante muchos siglos, la noruega fue una sociedad agropecuaria de subsistencia (principalmente de ganaderos de vacuno y pescadores). Vivir en condiciones medioambientales relativamente extremas exigía cooperación dentro de comunidades pequeñas y separadas por imponentes barreras naturales, y esto las predisponía ya al desarrollo de relaciones horizontales. Pero hay más. Al carecer de grandes áreas de tierra cultivable, y de un excedente significativo que compartir, Noruega no tenía espacio para una clase de rentistas y parásitos

sociales. El gran medievalista ruso Arón Gurévich señaló que «Noruega nunca se convirtió en un Estado feudal *sans phrase,* y las condiciones del feudalismo nunca se desarrollaron por completo». Esto dio lugar pronto a una «preponderancia de las funciones públicas (del Estado) sobre las privadas»[28]. De hecho, aunque en la Plena Edad Media el Estado noruego llegó a asumir la «apariencia externa» de una monarquía feudal al estilo europeo, esta estructura formal no impactó mucho en la organización de la sociedad. La relación directa entre el rey y sus súbditos, caracterizada por la «reciprocidad y la igualdad», nunca se rompió[29]. Los campesinos no fueron privados de su libertad personal ni excluidos de la participación en el gobierno local o en la defensa nacional. Estas características originales de la sociedad noruega siguieron modelando las instituciones creadas en los siglos posteriores, durante todo el periodo danés y la unión con Suecia. Francis Sejersted resume la excepción de la Noruega actual, comparada con otros países europeos y con la propia Suecia, observando que «Noruega se democratizó antes de industrializarse»[30]. Cuando por fin llegó la riqueza, en el siglo XX, la sociedad noruega se encontró de hecho gestionando un excedente, pero lo hizo basándose en valores que llevaban cientos de años consolidándose.

Los términos «individualismo» y «colectivismo» (denominado a veces, quizá de manera más precisa, holismo) son constructos usados para describir dos modelos distintos de relación entre el individuo y la sociedad. Tanto el individualismo como el colectivismo tienen una dimensión relacional, religiosa, política y económica; y, al igual que en el caso de la estratificación social, no existen en forma pura, sino solo en combinaciones variables. El vínculo entre el individualismo y la dependencia del mecanismo del mercado –que es uno de los dos aspectos centrales de la definición de capitalismo que he propuesto– es intuitivo, aunque no automático[31]. Confiar en el mercado para satisfacer las propias necesidades no es en absoluto un instinto natural en los humanos. El mercado es impersonal, mientras que la existencia humana, desde el nacimiento hasta la muerte, está envuelta en lazos personales. Las personas que acuden al mercado para intercambiar bienes son libres, al menos en principio, de aceptar o rechazar los términos del contrato sin estar condicionadas externamente. Al precio acordado no le afectan consideraciones no económicas. Y tampoco cuentan las relaciones previas entre las partes de la transacción: cada transacción es única. Para seguir operando en el mercado basta con no tener mala reputación. La opinión de que el sistema de mercado es «una forma deseable de organizar la acción humana» se fue estableciendo gradualmente en la cultura europea desde comienzos de la Edad Moderna[32]. Para hacerlo, tuvo que superar varios tipos de resistencia: la preferencia tradicional de los campesinos por la autosuficiencia, su desconfianza hacia el dinero, las objeciones morales de la Iglesia respecto a la avaricia, los intereses de los gremios, etcétera.

¿Pero qué son el individualismo y el colectivismo? El psicólogo social Harry Triandis los define de la siguiente manera. El colectivismo, escribe, puede considerarse «un patrón social compuesto por individuos estrechamente relacionados que se ven a sí mismos como partes de una o más colectividades (familia, compañeros de trabajo, tribu, nación); están principalmente motivados por las normas y los deberes impuestos por esos colectivos; están dispuestos a dar prioridad a los objetivos de estos colectivos sobre sus propios objetivos

personales; y resaltan su conexión con otros miembros de estos colectivos». Por el contrario, el individualismo «consta de individuos relacionados de manera imprecisa, que se consideran a sí mismos independientes de los colectivos; están motivados principalmente por sus preferencias, necesidades y derechos propios, y por los contratos que han establecido con otros; dan prioridad a sus objetivos personales sobre los de los demás; y resaltan los análisis racionales de las ventajas y desventajas de asociarse con otros»[33].

El colectivismo (holismo) está, por lo tanto, asociado con la «rigurosidad cultural», es decir, la interiorización de códigos estrictos de conducta y la represión social de la anormalidad. El individualismo, por contraste, está asociado con la «laxitud cultural», lo que supone un grado menor de conformidad. Dicho eso, se han hecho intentos de atribuir el origen de este último a factores como la baja densidad de población, la heterogeneidad social, la exposición a los diferentes patrones sociales de sociedades vecinas, e incluso a circunstancias climáticas[34]. Cada una de estas explicaciones tiene, sin embargo, contraejemplos que las invalidan. La famosa tesis planteada por Norbert Elias de que la formación del Estado moderno, que debilitó los lazos de lealtad con la familia y el clan, reforzó el individualismo, también tuvo que soportar la observación de que el proceso de construcción del Estado no había producido los mismos efectos en otras partes[35]. De hecho, ha demostrado ser igualmente eficaz como instrumento para la afirmación del colectivismo. La religión es sin duda un factor importante. Puede decirse razonablemente que el cristianismo, con su hincapié en la salvación personal, está más predispuesto al individualismo que otras religiones, y el calvinismo más que el catolicismo o el luteranismo, pero ninguna de estas doctrinas se formó por casualidad. Surgieron en circunstancias históricas concretas y arraigaron porque estaban mejor adaptadas a las características que existían ya en las sociedades en las que se expandieron. Podemos ver que la búsqueda de los orígenes conduce con facilidad a una regresión infinita o, en otras palabras, a la situación del perro que persigue su propio rabo. No hace falta seguir avanzando en esta discusión. Por ahora, contentémonos con observar que el individualismo y el colectivismo existen, aunque no en forma pura, y asumir estas actitudes básicas como un hecho.

¿Hay correlación entre estos patrones sociales y el grado de jerarquización de una sociedad? De acuerdo con Louis Dumont, la jerarquía va de la mano del holismo, mientras que la igualdad va unida al individualismo. Este antropólogo consideraba que la combinación de jerarquía y holismo había constituido la norma durante buena parte de la historia humana, mientras que la combinación de igualdad e individualismo la veía como una desviación surgida en las sociedades occidentales modernas, basadas en el control de la naturaleza por medio de la tecnología. Señalaba que, mientras que en las sociedades tradicionales los individuos no pueden existir con independencia del todo social, y por lo tanto están subordinados a él, en las sociedades modernas el individuo como tal se convierte en el átomo de la sociedad[36]. Inspirado por Emile Durkheim, el padre del funcionalismo, explicaba esta excepción por el hecho de que la sociedad moderna «nos obliga a ser libres»[37]. El estadio avanzado de división del trabajo alcanzado en nuestra sociedad aumenta la dependencia mutua entre individuos, reforzando la sensación de autonomía de cada persona.

Cada uno es indispensable para el otro, de modo que cada uno es reconocido como una identidad específica[38]. Esta oposición simple no se sostiene, sin embargo. La observación de las llamadas sociedades modernas sugiere que una sociedad puede ser al mismo tiempo jerárquica e individualista o, viceversa, igualitaria y holística. La relación jerárquica no es necesariamente, como pensaban Dumont y otros, «una relación entre lo que abarca y lo abarcado» (es decir, la relación entre Adán y Eva, creada a partir de la costilla de Adán)[39]. La jerarquía, en su esencia misma, no expresa una relación de la parte con el todo sino una relación entre las diversas partes de la sociedad, ya sean los órdenes sociales, como en las sociedades del Antiguo Régimen europeo, o las clases, como en la época actual, cuando el elemento económico se convierte en el criterio de estratificación dominante. En otras palabras, las sociedades contemporáneas muestran una variabilidad en la estructura social mucho mayor de lo que el pensamiento sociológico occidental ha sugerido a menudo: no solo un grado de estratificación variable, sino también un grado de individualismo variable.

La jerarquía y el individualismo son condiciones necesarias para generar el capitalismo, pero esto no significa que sean también condiciones suficientes. Además, el lazo entre el capitalismo y sus componentes no es unidireccional: el capitalismo, a su vez, alimenta la desigualdad y refuerza el individualismo.

QUÉ MANTIENE EN MARCHA EL CAPITALISMO: OPINIONES COMUNES

En los apartados anteriores se han analizado los factores situados en la raíz de la sociedad capitalista. Si el capitalismo fuera un objeto físico, esto equivaldría a determinar qué materias primas y qué tipo de entorno hacen falta para producirlo. Ahora, por el contrario, tenemos que investigar las razones de su persistencia o durabilidad. Aquí observaremos dos opiniones comunes, mientras que en el siguiente apartado se propondrá una explicación alternativa. La primera hipótesis es que el capitalismo persiste, y tiende a expandirse, por su eficiencia. Esta es normalmente la perspectiva de la ciencia económica convencional. Quienes suscriben la «perspectiva de la eficiencia» no ignoran que la eficiencia del capitalismo es relativa, puesto que este sistema genera también mucho desperdicio económico, humano y medioambiental. Pero piensan que la eficiencia del capitalismo sigue siendo más elevada que la de los sistemas alternativos puestos a prueba hasta ahora[40]. Se mencionan varias razones para explicar esta eficiencia mayor. Por ejemplo, que el capitalismo es más dinámico que otros sistemas, ya que la competencia y el impulso de obtener beneficio fomentan la innovación y la creación de riqueza. De acuerdo con otro elemento clásico, es difícil encontrar un mecanismo para asignar recursos y distribuir la producción tan eficaz como el mercado. Ciertas alternativas al capitalismo, como la planificación central, exigen que la administración pública maneje una cantidad de información que excede la capacidad de cualquier computadora. De ahí deriva que, incluso aunque pueda pensarse en abstracto en prescindir de los capitalistas, es más problemático imaginar que se prescinde del mercado.

Sin embargo, los defensores de la «perspectiva de la eficiencia» no abordan la cuestión de *cómo* influyen en la longevidad del capitalismo las ventajas que ellos le atribuyen. Parecen pensar que adoptar o no el capitalismo es cuestión de elección racional, o asumen sin más que el capitalismo tiende a prevalecer sobre otros sistemas a manera darwiniana[41]. Cualquiera que posea ciertos conocimientos sobre cómo funcionan las sociedades comprenderá, sin embargo, que las cosas no son tan sencillas. No podemos decidir si encender o apagar el interruptor del capitalismo, ni de cualquier otro sistema social. Sin duda, ha habido momentos en la historia, coincidentes por lo general con las revoluciones, en los que la humanidad se ha hecho la ilusión de conseguirlo. Pero observando más de cerca, las revoluciones que prosperan representan la culminación de un proceso de transformación social que lleva mucho tiempo gestándose, y del que el cambio de régimen no es más que el acto final (como en el caso de la Revolución francesa); o consisten en dar una forma política nueva a estructuras socioeconómicas y a relaciones de poder fundamentales que conservan un grado significativo de continuidad con las prerrevolucionarias (como en el caso de la Revolución rusa)[42]. En cuanto a la hipótesis evolutiva, podemos cuestionarla fácilmente observando lo que ocurre dentro del propio mundo capitalista. Adaptando la famosa metáfora usada por un ex primer ministro sueco, podemos decir que este mundo está poblado por libélulas (países que ponen la eficiencia por encima de la equidad) y abejorros (países que ponen la equidad por encima de la eficiencia). Pero el abejorro no se convierte en una libélula por el simple hecho de que esta sea más apta[43]. También podría ser que las variedades de capitalismo más «humanas» sean más eficientes en otros aspectos, pero incluso aunque este sea el caso, debería observarse que esta situación no les ha permitido volverse hegemónicas. Sin duda, la lógica de funcionamiento del capitalismo a escala mundial ejerce presiones sistémicas sobre las diferentes variedades de capitalismo, hasta el extremo de que uno de los temas de debate principales en las ciencias políticas de hoy en día concierne a la tendencia de los modelos nacionales a perder algunas de sus especificidades[44]. Estas presiones, sin embargo, tienen poco que ver con los imperativos de eficiencia y mucho con las relaciones de poder internacionales, reflejadas en el sistema de normas que rige las relaciones económicas entre países. Ejemplos de manual son la Iniciativa de Impedimentos Estructurales [Structural Impediments Initiative] con la que, a comienzos de la década de 1990, Estados Unidos obligó a Japón a abrir sus mercados de mercancías y de capitales; y la Ronda de Uruguay, con la que, por los mismos años, los países miembros de la OMC acordaron liberalizar el comercio de servicios tales como la banca y los seguros, y al mismo tiempo proteger y mercantilizar la propiedad intelectual, incluidas las patentes de fármacos. Pero incluso teniendo en cuenta las fuerzas que han guiado, hasta ahora, los modelos capitalistas hacia la convergencia, parece improbable que sistemas económicos como el de Japón y el de los países nórdicos lleguen a parecerse entre sí, o se asemejen al de Estados Unidos. Si, por lo tanto, no hay pruebas de que en el mundo capitalista funcionen los mecanismos evolutivos darwinianos, menos razón hay aún para suponer que en las relaciones entre sistemas capitalistas y no capitalistas existan dichos mecanismos.

Quienes cuestionan la explicación de la eficiencia lo hacen en general porque

parten de una interpretación opuesta de la naturaleza del capitalismo. Estos autores tienden a resaltar los elementos de irracionalidad presentes tanto en el proceso capitalista como en el sistema de creencias de sus actores, y que funcionan a favor de la perpetuación. Piensan que el capitalismo está sostenido por el autodistanciamiento que produce, por la represión (o la estimulación) del deseo, por expectativas irracionales, y más en general por su capacidad de interactuar con la esfera emocional de los actores. Las aportaciones a esta interpretación proceden de corrientes de filosofía y teoría social relacionadas de diversas maneras con la Teoría Crítica o el postestructuralismo. Todas ellas comparten la idea de que el capitalismo se apropia de ciertas necesidades humanas, y las cambia a su favor. El capitalismo persiste, por lo tanto, o bien por el poder y la seducción que ejerce sobre la mente de las personas, o bien por la forma en la que apela a necesidades profundas. A esta perspectiva amplia podríamos llamarla la «tesis del inconsciente social».

La Teoría Crítica combina a Freud y a Marx, pero no el Marx de los últimos tiempos, sino el humanista del comienzo, que había reflexionado, en los «Manuscritos de París», sobre los mecanismos psicológicos de la alienación[45]. De hecho, el concepto de alienación se sitúa en el centro del intento de Erich Fromm de psicoanalizar la sociedad capitalista del siglo XX, y en su idea de que los sujetos capitalistas, distanciados de sí mismos, pierden toda conexión con sus «verdaderas necesidades» y asumen la lógica absurda de la máquina que los esclaviza[46]. Otra versión, incuestionablemente basada en el análisis freudiano del «malestar en la cultura», es que el capitalismo obtiene la conformidad de sus súbditos mediante la represión del deseo. Las personas viven rodeadas de cosas, pero son incapaces de reconocer sus «deseos verdaderos», cuya satisfacción las llevaría por sí sola a disfrutar de una vida significativa. Esta represión afecta de manera indiscriminada a todos los actores del proceso capitalista, con independencia de su función, y por lo tanto de su relación con el capital. Esta es una idea que, con *Eros y civilización* (1955) de Marcuse, marcó la transición de la crítica del capitalismo entendida como crítica de la desigualdad a la crítica del capitalismo entendida como crítica de la represión, el tipo de discurso que influiría en la contracultura de la década de 1960. Esta visión está irremediablemente vinculada a una era en la que el conflicto social se redujo al mínimo. La creencia de que los problemas económicos del capitalismo estaban resueltos les permitía darse el lujo de moralizar acerca de la sociedad capitalista. Como tal, hoy en día esta postura parece desfasada. Pero aparte de esto, su principal carencia como teoría de la reproducción capitalista está en que no explica cuáles son las causas que conducen al éxito de la alienación, o quiénes actúan como agentes de la represión. Puede que el capitalismo sea una máquina diabólica, pero no posee agencia autónoma. Este defecto no ha sido remediado por los trabajos recientes del mismo tenor, que pasan de centrarse en los deseos (naturales) reprimidos por el capitalismo a otros (artificiales) alimentados por él, atribuyendo el impulso de consumir y acumular a la búsqueda ilusoria y continua de «una satisfacción más completa»[47]. De las aportaciones recientes de la sociología crítica a la interpretación de la reproducción capitalista, la más prometedora procede del concepto de «expectativas ficticias» propuesto por Jens Beckert, de acuerdo con el cual el capitalismo crea un régimen de «hechizo

secular», que mantiene a los actores enredados en sus engranajes gracias a las expectativas continuas, aunque irrealistas, que alimenta[48]. Beckert capta sin duda un elemento importante. Sin embargo, cuando pasa a identificar qué factores mantienen en movimiento esta máquina de ilusiones, hace referencia a los elementos institucionales de la competencia y el crédito, lo cual deja abierto el problema de las estructuras materiales y culturales que los sostienen, por no mencionar el tema de la relación que existe entre dichas estructuras.

Las interpretaciones postestructuralistas –una galaxia que abarca desde Foucault hasta Deleuze, Michael Hardt o Antonio Negri– difieren de los enfoques de la Teoría Crítica en que resuelven el problema de la agencia negando que el capitalismo contemporáneo tenga poder manipulativo (el poder, en términos de Foucault, es inmanente a las estructuras de la subjetividad, no viene impuesto desde fuera). En la microescala, el postestructuralismo subraya la compatibilidad del capitalismo con la estructura emocional de los actores sociales modernos que se someten a la esclavitud voluntaria, obteniendo de ella satisfacción emocional. Esto conduce a afirmaciones curiosas, como, por ejemplo, que «el capitalismo capitaliza nuestra incapacidad para localizar las fuentes de nuestra ansiedad y nos exige que para superar nuestro trauma traslademos sus efectos a otros, elaborando, intensificando y ampliando con ello los imperativos competitivos de las redes capitalistas»[49]. ¿Qué «ansiedad»? ¿qué «trauma»? podríamos preguntarnos. Posiblemente la angustia provocada por la pérdida de las formas de apego tradicionales. La modernidad se convierte en una cómoda caja negra con la que explicar el nacimiento y la evolución del carácter social capitalista, del mismo modo que el cambio gradual de la modernidad a la posmodernidad anuncia la redención futura del carácter. Los términos modernidad y posmodernidad se usan, por lo tanto, como llaves maestras conceptuales: tautológicas y en último término carentes de sentido. En la macroescala, la desterritorialización y la reorganización biopolítica del poder, que Hardt y Negri denominan «Imperio», eliminan el régimen moderno de poder disciplinario, generando así un potencial de liberación[50]. Para ellos, al igual que para Deleuze y Guattari, la crisis del poder disciplinario, así como su disolución en mecanismos de control introyectados, «altera la figura lineal y totalitaria del desarrollo capitalista. […] Las resistencias ya no son marginales sino que pasan a constituir fuerzas activas que operan en el centro de una sociedad desplegada en forma de redes; los puntos individuales se singularizan en mil mesetas»[51]. Esto les hace soñar con la construcción de un «contraimperio» planetario mediante la deserción global y actos de sabotaje coordinados.

La responsabilidad más seria del postestructuralismo es la de hacer suposiciones acerca de la esfera cultural, y reivindicar para lo simbólico un espacio independiente de las condiciones de existencia materiales, sin tener un concepto orgánico de cultura, y rechazándolo de hecho con desprecio, como si fuera posible entender una lengua extranjera sin conocer su gramática[52]. La negación, reflejada en sus ofuscaciones verbales, de que en la realidad haya orden y racionalidad oculta confusión y contradicciones lógicas. Resulta imposible entender la reproducción capitalista sin investigar la esfera cultural, pero al mismo tiempo esta empresa exige un concepto de cultura riguroso.

LA BASE CULTURAL DE LA REPRODUCCIÓN CAPITALISTA

Si la eficiencia no es la razón por la que el capitalismo persiste, y hablar del poder o la seducción que ejerce sobre las mentes de sus súbditos sirve más para describir que para explicar su éxito, debemos profundizar en el funcionamiento de la sociedad para descubrir los mecanismos de la reproducción capitalista. En cualquier sociedad, con independencia de su grado de complejidad, pueden reconocerse varios aspectos más o menos diferenciados: una estructura política, una estructura social, una estructura económica, etcétera. Todas estas estructuras se mantienen unidas gracias a un potente adhesivo denominado cultura, y las moléculas que lo forman son los significados que los humanos asocian con sus propias acciones, con las de otros humanos y con la existencia en general. Los significados, sin embargo, no son entendidos de inmediato por un observador externo, porque están materializados en símbolos. La tarea de descifrar estos símbolos le corresponde a la antropología cultural[53]. Otra forma de reflexionar acerca de la cultura es verla como un libro de instrucciones para asumir la vida, transmitido de generación en generación. En el proceso, las instrucciones se actualizan, pero nunca se reescriben por completo. La forma en la que los humanos revisan las instrucciones que reciben se convierte en una guía para sus acciones. Las instituciones de la vida política, social y económica de toda sociedad son en consecuencia modeladas y remodeladas, haciéndolas adaptarse a la interpretación que sus miembros hacen de qué es valioso, justo, tolerable, posible y qué no lo es: en otras palabras, a los valores y las normas sociales. Esto no significa, por supuesto, que la formación de estas reglas de comportamiento sea siempre consensuada. De hecho, la cultura interioriza también conflictos y restricciones.

El capitalismo es producto de una familia de culturas concreta, la occidental. Siempre que se ha adaptado con éxito a otras sociedades, ha experimentado un proceso de aceptación y rechazo selectivos que ha alterado sustancialmente sus características. Pero los mecanismos que sostienen su difusión planetaria –desde la violencia hasta la persuasión, desde la rivalidad hasta la emulación– deberían mantenerse aparte de los factores que afectan a su reproducción en su núcleo histórico, entre los cuales destacan las jerarquías sociales fuertes y el individualismo. Estas son las mismas condiciones que, como hemos visto, posibilitaron su surgimiento en cuanto las máquinas empezaron a dominar la producción. De hecho, echando un vistazo a la historia, descubrimos que el socialismo arraigó en países que carecían de un patrón social individualista, como Rusia, y que en países con una estructura social plana o solo levemente jerárquica, como Noruega, se desarrollaron variedades de capitalismo más afines al socialismo. En Rusia, la propiedad privada solo se introdujo, con poco éxito, tras la abolición de la servidumbre, en 1861, e incluso entonces la propiedad de tierras se confió a las comunidades, no a los individuos. Los intentos de la burocracia imperial de convertir a los campesinos rusos en una clase de agricultores y ganaderos independientes siguiendo el modelo occidental –los más

famosos de los cuales fueron las reformas agrarias de Stolypin, que comenzaron en 1906– fracasaron por la resistencia de los campesinos, que se negaban a cercar la tierra de las comunas[54]. En otros países de Europa central y oriental, la emancipación de los siervos se produjo un poco antes, pero también en el siglo XIX. En Europa occidental, por el contrario, este proceso se había completado ya a finales de la Edad Media. A la vista de estas consideraciones, es fácil entender por qué el socialismo logró imponerse en Rusia, y en Europa oriental más en general, mientras que ningún país de Europa occidental ha probado nunca un experimento tan radical. De haber sido correcta la hipótesis planteada por Marx de que el cambio estaría suscitado por el desarrollo de las fuerzas productivas, el socialismo habría emergido en un país que hubiera alcanzado el cénit del desarrollo industrial, no en una periferia relativamente subdesarrollada. Allí donde están presentes una estructura social fuertemente jerárquica y un patrón social individualista, como en Reino Unido y en la mayor parte de Europa occidental, es difícil imaginar un cambio radical hacia el socialismo. Lo mismo puede decirse en mayor medida de Estados Unidos, no solo por su fuerte individualismo, sino también por la estructura social estadounidense, aunque la base de la fuerte estratificación de clase en ese contexto de colonos fue, desde el principio, más económica y adquisitiva que social y adscriptiva. De ahí que, en todas estas sociedades, incluso si se indujera un cambio debido a un trauma externo, probablemente se revertiría con rapidez[55].

Abordaré ahora varias objeciones posibles a la tesis que acabo de plantear. Podríamos, en primer lugar, presentar objeciones a esta perspectiva «culturalista», alegando que una estructura social vertical y una orientación individualista no son rasgos constantes ni siquiera en la experiencia occidental, dado que también ambas son construcciones históricas. De igual modo que han tenido un comienzo, podrían con el tiempo desaparecer, aunque habría que preguntarse bajo la influencia de qué fuerzas. Aquí se piensa de inmediato en el desarrollo tecnológico, la otra gran variable que modela el curso de los acontecimientos humanos, que para el materialismo histórico representa la «base». De hecho, Marx le dio tanta importancia que interpretó la «superestructura» cultural principalmente como una consecuencia del estadio de progreso material. En el esquema marxiano, cuando el desarrollo de las fuerzas productivas alcanza un punto crítico, las relaciones de producción se ajustan en consecuencia tras una fase de conflicto más o menos dolorosa. De este modo, como explicó Marx en *La miseria de la filosofía*, «el molino movido a brazo nos da la sociedad de los señores feudales; el molino de vapor, la sociedad de los capitalistas industriales»[56].

¿Cómo se debería responder a este reto? Es cierto que la cultura no nace de la nada, sino del proceso de adaptación de la especie humana a su entorno. A largo plazo, las condiciones de adaptación pueden cambiar, sin duda. Pero una vez formados, los valores centrales de la sociedad adoptan una estructura compacta que demuestra ser resistente al cambio, ejerciendo una fuerza condicionante sobre decisiones posteriores. Braudel describió estos «marcos mentales» de la cultura como «prisiones de larga duración», mientras que Parsons hablaba de un «sistema de latencia» que desempeña, en la sociedad, la función de «mantener patrones»[57]. Noruega, por ejemplo, no cambió sus actitudes hacia la

desigualdad social tras convertirse en una gran productora de petróleo en la década de 1970, y el descubrimiento de petróleo en el mar del Norte no suscitó una lucha por la apropiación de los beneficios en la sociedad noruega. El cambio en la «base» no remodeló la «superestructura». Por el contrario, se decidió que el petróleo se gestionaría como recurso público, y los ingresos se invertirían en un fondo soberano de inversión[58]. Esta perspectiva de continuidad sustancial de los procesos sociales no niega la posibilidad del cambio; simplemente asume que los cambios son graduales y acumulativos[59]. La cultura humana solo evoluciona muy lentamente, porque los individuos necesitan en todo momento saber con certeza cuál es la conducta aceptable: la sociedad elude lo que Durkheim denominó «anomia», o ausencia de criterios de conducta. Pueden hacer falta varios siglos para que se produzca un cambio significativo en este ámbito, que nunca logra completarse. El error inherente en los enfoques de pronóstico social del materialismo histórico radica, por lo tanto, en que no reconocen la cultura humana como fuerza autónoma y no aprecian la importancia de la inercia cultural.

¿Pero –y esta es la segunda objeción– no hay quizá una diferencia sustancial en la extensión en la que la jerarquía y el individualismo están arraigados en la historia occidental? Este último, como ya se ha mencionado, es un fenómeno mucho más reciente que el anterior. Por supuesto que la sociedad antigua era altamente jerárquica, más aún que hoy, pero no era en absoluto individualista. También en el sistema feudal las estructuras sociales jerárquicas iban unidas a un patrón social fundamentalmente colectivista: la sociedad feudal era holística en el sentido dado por Dumont al término, ya que el orden superior abarcaba al orden inferior, y ambos estaban ligados por el ofrecimiento de lealtad a cambio de protección. La estructura social jerárquica de hoy –que es jerárquica en su sustancia económica, ya no en su forma política (eso lo cambió la Revolución francesa)– evolucionó en continuidad con el feudalismo, que a su vez hundía sus raíces en el sistema esclavista de la Antigüedad. Pero el individualismo ha emergido como un valor completamente nuevo, junto con el reconocimiento de la sacralidad de los derechos de propiedad y la idea de que la interacción social debería basarse en el contrato. De acuerdo con Elias, el individualismo efectuó su aparición temprana en la sociedad europea en tiempos de Descartes. La expresión *Cogito, ergo sum* (pienso, luego existo) de Descartes, aun sin estar planteada por una persona corriente del siglo XVII, simboliza la emancipación de la «identidad del yo» respecto a la «identidad del nosotros», «en relación con transformaciones específicas del conjunto de las condiciones de vida y relaciones de poder dentro de las agrupaciones sociales de Occidente»[60]. La lucha por emanciparse de la autoridad de la tradición, y por la libertad de investigar y la autodeterminación, llevaba en marcha al menos un siglo, y claramente tenía orígenes más profundos en la cultura urbana de finales de la Edad Media. Sin embargo, como señala Gurévich, sigue dándose el hecho de que «el individuo medieval es ante todo un miembro del grupo y es en este núcleo donde adquiere primordialmente su propio yo»[61]. Por el contrario, los individuos modernos, que siguen adquiriendo una identidad *mediante* las relaciones, tienden a considerarse separados del grupo, exagerando incluso esta autonomía. Se consideran libres de establecer relaciones con el grupo basadas en la conveniencia mutua.

Si el carácter vertical de la estructura social está demasiado profundamente engranado en la historia occidental ¿es concebible que pudiera revertirse al menos la tendencia al individualismo? A quienes desean ver el sistema económico y social ahora prevalente en el mundo occidental evolucionar de manera radicalmente igualitaria, esta posibilidad podría parecerles un rayo de esperanza. La cuestión tendría una respuesta sencilla –negativa– si suscribiésemos la tesis de que las sociedades complejas tienden a ser individualistas[62]. Esta es la vieja idea, planteada por Durkheim, de que las sociedades modernas, guiadas por el avance de la división del trabajo, se basan en la «solidaridad orgánica» o en la asociación libre, mientras que las sociedades tradicionales se mantienen unidas por la «solidaridad mecánica» o la pertenencia de los individuos a una comunidad[63]. La de Durkheim es con toda probabilidad una generalización indebida, que refleja las proyecciones etnocéntricas de las ciencias sociales occidentales. Pero esto no resta valor al hecho de que en Europa y en las sociedades de asentamiento europeo el avance del individualismo es una constante desde hace varios siglos. El individualismo es la *forma* adoptada por el proceso de modernización en *esta* parte del mundo. Este doble vínculo hace difícil imaginar que pudiera producirse un cambio drástico de dicha tendencia.

Queda un último punto por abordar. En el capítulo 4 mencioné la posibilidad de que se produjera dentro de la misma sociedad un conflicto entre valores que funcionan a favor del capitalismo y valores que funcionan en su contra. Este conflicto podría resultar particularmente problemático si el sistema *social* alcanzara un punto de ruptura y el funcionamiento descontrolado de las fuerzas económicas amenazara con desintegrarlo. Esta hipótesis se debe claramente a Karl Polanyi, cuyas ideas sobre los orígenes políticos y económicos del siglo XX, presentadas hace más de setenta años, siguen inspirando a científicos sociales en el intento de entender el presente[64]. El problema de las perspectivas polanyianas radicales es que tienden a concebir el capitalismo como algo totalmente «desligado» de la sociedad (en este sentido, son antitéticas a las interpretaciones postestructuralistas). Polanyi veía el «capitalismo liberal», y la economía de mercado autorregulada que constituía la columna vertebral de dicho capitalismo, como alejamientos de lo que para él constituía el estado fisiológico de la sociedad. Efectuó una atractiva reconstrucción histórica del triunfo y la crisis de ambos hasta la Segunda Guerra Mundial, pero no elaboró una teoría del desligamiento. La teoría debería explicar por qué el capitalismo basado en el mercado es una enfermedad, lo cual exige formular una hipótesis sobre la naturaleza de la sociedad y especificar cuáles son los criterios de salud (o al menos, si se define la enfermedad como aquello que es disfuncional para la supervivencia del cuerpo social, explicar cómo hace peligrar de hecho su funcionamiento). Dado que no dispongo de elementos objetivos para afirmar que el capitalismo es una enfermedad, y tampoco puedo basarme en juicios de valor personales, me parece justo reconocer que el capitalismo está de hecho integrado en la sociedad, o al menos en *algunas* sociedades, pero que solo está integrado en ellas hasta cierto punto.

A este respecto, el capitalismo no se diferencia de otros marcos institucionales. Las instituciones son inestables por naturaleza y solo alcanzan el equilibrio muy ocasionalmente. Nacen de un modo que se ajusta a las condiciones sociales del

momento, pero son más tarde sometidas a presiones que las conducen al cambio; entran en conflicto con las expectativas de los actores, y experimentan las consiguientes fases de ajuste. Es mejor, por lo tanto, caracterizar la relación entre sociedad y capitalismo como una relación de tensión constante. En el pasado, cuando la economía de mercado excedía sus límites, era llamada de nuevo al orden: esto ocurrió primero con el fascismo y después con la economía mixta. De hecho, el mundo desarrollado estuvo desprovisto de capitalismo *liberal* durante casi cincuenta años, de la década de 1930 a la de 1970, y no hay razones para creer que no se puedan establecer otras correcciones de rumbo (pacíficas, esperemos) en el futuro. Sin duda, la realidad se reforma tras cada ciclo; en lugar de desaparecer, las formas viejas se incorporan a las nuevas; y los elementos más radicales quedan suprimidos en el proceso. Pero el resultado es siempre una solución institucional algo distinta de la anterior[65]. ¿Deberíamos acostumbrarnos a pensar en el futuro del capitalismo como una secuencia infinita de ciclos y contraciclos, de impulsos y contraimpulsos, que conducen a ajustes múltiples y no a la creación de un sistema socioeconómico nuevo? No exactamente. El surgimiento de un sistema nuevo será posible cuando las circunstancias bajo las que se formó el anterior hayan dejado por fin de existir. Reflejará los cambios en las circunstancias materiales así como en la esfera cultural que se producirán en los próximos siglos. La transición, sin embargo, será tan gradual que apenas resultará perceptible.

EL CAPITALISMO DEL MAÑANA: LA INESTABILIDAD POLÍTICA Y EL ALCANCE DE LA REFORMA PROGRESISTA

Si bien es bueno evitar aventurarse en pronósticos a largo plazo, sí podemos hacer algunas conjeturas acerca del futuro del capitalismo basándonos en las tendencias actuales. A este respecto, deben separarse las dinámicas planetarias de las que se manifiestan en el núcleo del sistema capitalista. A escala mundial, no es demasiado arriesgado suponer que el capitalismo menguará de tamaño. Es probable que este proceso, desencadenado por el crecimiento de sistemas rivales, se acelere debido a la decadencia de la hegemonía política y cultural de Estados Unidos, y a la transición hacia un orden multipolar. Como ya he mencionado, fuera de Occidente hay una falta de elementos culturales que respalden el capitalismo. Los países que lo han adoptado históricamente lo han hecho porque fueron obligados a hacerlo, o por emulación, o por una combinación de ambos, y al mismo tiempo que asumían la lógica capitalista la iban transformando. Para entender lo significativas que han sido estas transformaciones, piénsese en el sistema *keiretsu* de Japón, una forma de capitalismo altamente relacional y conspirativa (sin ánimo despectivo), o el capitalismo estatal de Singapur. A medida que se desvanecen el poder y la influencia occidentales en otras partes del mundo, estas diferencias entre las variedades capitalistas podrían volverse más marcadas. También es previsible que las potencias no capitalistas existentes amplíen su área de influencia, como ya está haciendo China en casi todas las

direcciones, tras comenzar con los países de ingresos bajos y medios de Asia y África. Disiento, por lo tanto, de Branko Milanovic cuando describe un capitalismo triunfante que, por sí solo, domina y seguirá dominando el mundo, diversificándose en dos variedades únicas: una liberal y «meritocrática», y la otra autoritaria y «política»[66]. Me parece que Milanovic subestima las diferencias entre los sistemas económicos y sus causas, que radican en las cualidades de las sociedades que los respaldan. Una apreciación de estas causas, así como de la naturaleza de las fuerzas que empujan a los sistemas a converger o divergir, permite captar el potencial de divergencia inherente a la actual situación geopolítica. En los países del núcleo capitalista, por el contrario, debemos prever un periodo más o menos prolongado de fuerte inestabilidad. Aparte de la llegada de nuevas crisis financieras, que son siempre posibles, tendremos que lidiar con las convulsiones políticas causadas por la frustración de las necesidades sociales que el capitalismo desregulado sigue provocando. Desde 2016 han ocurrido en la esfera política muchas cosas extrañas que nadie habría podido imaginar poco tiempo antes. Enfrentado a estos acontecimientos desconcertantes, más de un experto ha recordado los «síntomas morbosos» sobre los que escribió Antonio Gramsci en 1930 mientras observaba la crisis del sistema liberal. En palabras suyas: «La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer: en este interregno, se verifican los fenómenos morbosos más variados»[67]. Con independencia de que estos fenómenos sean o no los miasmas emanados de la lenta descomposición del capitalismo, no cabe duda de que constituyen una señal de la crisis que experimenta la materialización neoliberal de este. Al certificar la insostenibilidad de este modelo, constituyen el preludio de su superación, una superación que promete ser problemática y dolorosa.

La búsqueda de protección contra la inseguridad creciente y el deterioro de la calidad de vida percibidos por los ciudadanos comunes se ha evidenciado en la *revuelta de las ciudadanías nacionales contra las elites cosmopolitas,* a las que culpan de estar en el origen de sus problemas. Esto va unido a menudo al *rechazo a los partidos políticos tradicionales,* por los que una gran parte de la población no se siente ya representada. El resultado del referendo del Brexit, la elección de Donald Trump como presidente de Estados Unidos un año después, y el ascenso de una coalición populista al poder en Italia en 2018 reflejan ambas tendencias. Lo que tienen en común los nuevos actores políticos que aprovechan la oleada de protestas, dejando a un lado la falta de escrúpulos, es una estrategia que podríamos denominar «distracción de las masas». Mantener a Reino Unido durante años rehén de negociaciones agotadoras e inconclusas con la Unión Europea; amenazar con construir muros en la frontera entre Estados Unidos y México; señalar la competencia china como principal problema de la industria estadounidense; tratar la inmigración africana a Italia como una emergencia nacional y luchar contra quienes salvan vidas en el mar, son acciones de distracción que sirven para enmascarar la ambigüedad de la extrema derecha hacia el neoliberalismo. Esta estrategia garantiza inmunidad temporal a los agitadores que ejercen el poder, mientras dejan sin abordar o empeoran los problemas reales que subyacen a la enfermedad social.

Por su parte, las elites cosmopolitas reaccionan compactándose en la función

antipopulista. La elección de Emmanuel Macron, un exbanquero de cuarenta años, como presidente de Francia en mayo de 2017 no fue, a su manera, menos peculiar que la de Trump. Macron obtuvo la victoria como cabeza de un partido fundado unos meses antes, y redujo a la insignificancia a las dos fuerzas principales que habían dominado la escena política francesa desde 1958. Su programa electoral no tenía objetivos claros, excepto oponerse a la supuesta amenaza neofascista del Frente Nacional de Marine Le Pen. Durante un tiempo, el fantasma del fascismo mantuvo a las clases medias unidas, pero pronto también ellas se sintieron traicionadas por políticas fiscales que favorecían a los superricos, mientras las clases trabajadoras (que no habían votado a Macron) entraban en llamas por el aumento del coste de la vida y el ataque gubernamental a los derechos de los trabajadores. Año y medio después de su elección, la popularidad del «presidente de los ricos» estaba en caída libre, y los chalecos amarillos, un movimiento de ciudadanos furiosos que incendiaron París y otras ciudades francesas hasta la primavera de 2019, amenazaron su propia capacidad de gobernar. La victoria de Joe Biden en las elecciones presidenciales estadounidenses de 2020 se debe esencialmente a la misma dinámica. Solo gracias al riesgo real de que Trump se mantuviera en la Casa Blanca fue posible que se impusiera un candidato tan débil, que probablemente en muchas otras épocas políticas habría sido considerado impresentable incluso por el Partido Demócrata. Está claro, tanto en Europa como en Norteamérica, que se ha establecido un círculo vicioso del que la derecha populista está destinada a adquirir cada vez más fuerza y que solo la izquierda progresista podría romper. Más aún cuando los elevados niveles de movilidad electoral y abstención, indicadores de desafección y desesperanza, ofrecerían amplio espacio para el crecimiento de quienes deberían proponer una alternativa convincente. Pero el problema es que, en las décadas del final de la historia, la izquierda progresista se extinguió casi en todas partes y tiene dificultades para reemerger. El experimento más prometedor hasta ahora, el de Jeremy Corbyn en el Reino Unido, pereció en 2019-2020 bajo los golpes de una conspiración palaciega bien orquestada. Sus adversarios internos pudieron sacar provecho de una derrota electoral que en realidad tenía muy poca importancia política (y mucho que ver con el Brexit). En Francia, las fuerzas antagonistas aglutinadas en la Unión Popular, aunque crecen, siguen siendo penalizadas por el sistema electoral mayoritario de doble vuelta, que acudió al rescate de Macron por segunda vez en 2022. ¿Y qué hay de España, donde Podemos, convertido en fuerza de gobierno, ha demostrado repetidamente su incapacidad para afectar a la línea del PSOE? Al fin y al cabo, incluso la izquierda escandinava ya no tiene nada que enseñar al mundo, y si todavía había alguna duda esta se ha disuelto desde que Suecia y Finlandia entraron en la OTAN. En el resto de Europa el espacio político del reformismo está ahora ocupado por partidos que todavía no han aceptado el fracaso de la Tercera Vía, firmes en la creencia anacrónica de que las elecciones se ganan en el centro. Estos partidos prestan atención principalmente a los derechos civiles, pero descuidan los sociales, están comprometidos con la defensa del medioambiente pero no de los trabajadores, dedicados al dogma sagrado del globalismo, y por lo tanto solo les votan casi en exclusiva los barrios prósperos de las ciudades. A no ser que recuperen cierta conexión con los estratos sociales más

vulnerables y vuelvan a hablar su idioma, no tienen futuro. Estados Unidos es un caso aparte. Allí, la popularidad creciente del «socialismo» es un fenómeno insólito, cuya única excepción comparable es el gran aumento del movimiento obrero en la década de 1930, y todavía está por demostrar si perdurará en el tiempo. La forma en la que los líderes de esta nueva izquierda logren poner de manifiesto las contradicciones materializadas en un modelo social que se basa en el privilegio económico será fundamental para su atractivo en el futuro. A corto plazo, sin embargo, probablemente sean los altibajos en el crecimiento del PIB los que determinen el estado de ánimo del electorado.

Dicho esto, los retos que aguardan al progresismo no pueden reducirse a un problema de ideas y liderazgo políticos. Hay obstáculos estructurales obvios a la forma de gobierno socialdemócrata. Las circunstancias que contribuyeron a la crisis inicial de este modelo, entre las décadas de 1970 y 1980, no han desaparecido, ni mucho menos. El hecho es que, en contra de lo que se asumía en general, estas restricciones no son absolutas. Por supuesto, en el mundo desarrollado no podremos volver al crecimiento económico impetuoso del periodo de posguerra, pero esto no significa que sea imposible establecer políticas redistributivas, sino solamente que hará falta mayor determinación a este efecto. La liberalización financiera ha avanzado desde la década de 1970, cuando la adopción de tipos de cambio flotantes abrió el camino a los mercados financieros internacionales. Hay, no obstante, gobiernos que logran establecer políticas económicas y sociales sensatas incluso dentro de este marco subóptimo, y no podemos excluir que el contexto institucional logre, a su vez, mejorar como resultado de los cambios geopolíticos en curso.

Para funcionar en sus mejores condiciones, un régimen socialdemócrata necesita ante todo poder para establecer tributos sin ser chantajeado por quienes quieren eludir la tributación. Necesita poder para establecer su propia política industrial sin la amenaza de la relocalización empresarial. Necesita soberanía monetaria para financiar el gasto público sin tener que someterse a la regla presupuestaria doméstica de que el gasto no debe superar los ingresos. Necesita un sector público de tamaño adecuado, que ayude a absorber el desempleo, incluido el desempleo tecnológico. Por último, necesita una propiedad pública extensa en sectores como las infraestructuras y la banca, por la importancia social y estratégica de ambas. Si bien es cierto que casi ningún país de la OCDE (los países que antes formaban el bloque occidental) cumple ahora mismo todos estos requisitos, también lo es que son relativamente pocos los que no gozan de libertad para actuar en *ninguno* de estos frentes, y solo a sí mismos deben el hecho de haberse puesto en esa situación, ya que todos estos países desafortunados están en la zona euro.

Algunos evocan el mito de la globalización –abreviatura de libre movimiento de mercancías y capital, deslocalización, etcétera–, como fuerza espontánea e irresistible, para sostener que la búsqueda de la justicia social solo es posible en el ámbito supranacional, transnacional o incluso planetario. Los llamamientos a un keynesianismo mundial (y no hablemos de un jacobinismo mundial) me parecen, en el mejor de los casos, pura ilusión[68]. En el futuro predecible, no hay condiciones para aplicar un programa progresista ni siquiera a escala supranacional, como por ejemplo en la UE, donde esto exigiría al menos un

cambio completo de las reglas del juego, y por lo tanto una nueva redacción de los tratados, imposible mientras persistan los intereses opuestos entre sus miembros. El Estado –allí donde sobrevive intacto– es hoy el único marco dentro del cual puede existir la socialdemocracia, y allí donde sus estructuras se han debilitado, habría que repararlas para restaurar la soberanía[69]. Aun así, representar el mundo en blanco y negro, como si hubiera que optar entre soberanía y no soberanía, sería impreciso y equívoco. Hay varios grados de soberanía y libertad de acción política, y cuanto más elevados, por supuesto, mejor.

Otro mito que hay que desbancar se refiere a la función activa del Estado en la industria y los servicios, a saber, la supuesta ineficacia del sector público en comparación con el privado. A menudo se cita este inconveniente junto con la pérdida de bienestar que supuestamente experimentan los consumidores como resultado de la falta de competencia. No hay pruebas serias que confirmen dichos prejuicios. Las empresas son eficientes o no dependiendo de cómo se gestionen, no de quién sea su propietario, y lo mismo es aplicable a los servicios. Hablando de eficiencia, una encuesta efectuada en 2018 reveló que la clara mayoría de los británicos pensaba que la privatización de los ferrocarriles del país había sido un error[70]. A cualquiera que haya utilizado el servicio recientemente no le resultará difícil entender por qué. Hay muchas pruebas, por otra parte, de que el Estado es el único actor capaz de efectuar innovación no solo en áreas en las que las inversiones ofrecen baja rentabilidad económica sino también en aquellas de alto riesgo. Sin el Estado, probablemente no tendríamos avances farmacéuticos, cosas como microprocesadores, e Internet, y no podríamos esperar desarrollar tecnologías verdes[71]. Solo el poder del Estado permite superar los intereses privados, y esto es aplicable tanto a la distribución de la riqueza existente como a la creación de condiciones para la generación futura de esta.

UN LLAMAMIENTO A LA ACCIÓN

El capitalismo es un sistema socioeconómico propio de una cultura específica. Su adaptabilidad a entornos no occidentales ha demostrado ser solo parcial. Las circunstancias históricas específicas que suscitaron su formación evolucionarán –ya están evolucionando, de hecho– y cambiarán lentamente la estructura del sistema existente hasta convertirlo en un nuevo orden social institucionalizado. El capitalismo no es una ideología. No es posible derrotarlo a base de denunciar sus vínculos con intereses creados. Ni siquiera puede esperarse que desaparezca de la noche a la mañana como en otro tiempo ocurrió con la Unión Soviética. El capitalismo es un manojo de instituciones profundamente asentadas; la Unión Soviética era un Estado, una construcción política contingente[72]. Un punto de referencia más apropiado en la historia política sería la evolución de la monarquía. La monarquía de comienzos de la Edad Moderna era ya una institución diferente de la feudal. Cuando el absolutismo que caracterizó los Estados modernos iniciales demostró ser anacrónico, las revoluciones contemporáneas los eliminaron. Pero la monarquía siguió sobreviviendo en forma de «monarquía burguesa», antes de ser gradualmente desmantelada o de

convertirse en un resto puramente simbólico. Este proceso se dio a lo largo de mil años. El capitalismo ya ha experimentado transformaciones similares; ya no es como en el siglo XIX. Por supuesto, a menudo la evolución supone dos pasos adelante y uno atrás. Esto es tan aplicable al capitalismo como a los sistemas políticos. A muchos, por ejemplo, les impresionó el ascenso, en la década de 1980, de la nueva derecha, que prometía resucitar el Estado capitalista como vigilante nocturno propio de los tiempos de Adam Smith y David Ricardo, y les sigue impresionando la «extraña no muerte del neoliberalismo»[73]. De igual modo, a muchos les impresionó la restauración de la monarquía tras el Congreso de Viena (1814-1815). Pero esta restauración no fue permanente, y tampoco devolvió a Francia a la época de Luis XIV ni a Prusia a la Federico Guillermo I. Los tiempos habían cambiado.

Pese a la tendencia de la realidad social a evolucionar con el tiempo, hay características de la interacción social, como las jerarquías y el individualismo, tan entrelazadas con la historia occidental que probablemente persistan con independencia del destino del capitalismo. Bien podría ser que este se retirase a su núcleo geográfico, y que acabara evolucionando hacia algo distinto, pero no hay razón para creer, en principio, que lo suceda un sistema mejor o más igualitario. No pienso, en otras palabras, que el socialismo esté inscrito en la naturaleza humana y que para reavivar su luz baste con encontrar una forma de que el altruismo prevalezca sobre el egoísmo[74]. Al imaginar el cambio institucional, debemos aceptar los límites de lo posible. No tiene sentido engañar a la gente con promesas falsas de que, en la era del poder blando y la TI [tecnología de la información], los trabajadores en red recuperarán los medios de producción; y tampoco necesitamos los milagros de los «nuevos comunes», fantasías de globalización que dan ventaja de la multitud, y expectativas milenaristas similares. ¿Deberíamos hundirnos en la resignación, entonces? ¿Deberíamos creer, como se ha sugerido, que solo las guerras y las catástrofes naturales logran reducir la desigualdad y que nada puede hacerse al respecto? [75] ¿Deberíamos descartar por completo la noción de progreso y abandonarnos a una perspectiva pesimista de la ilustración humana, tachándola, en el mejor de los casos, de falsa ilusión? Esa no sería tampoco una actitud realista. Sin duda, la ilustración no puede darse por sentada: las conquistas de la razón se efectúan día a día, y lo que se gana puede perderse con facilidad. Pero no podemos dejar de ver que *sí* se ha progresado algo. Si, en la era capitalista, la crítica del orden existente se hace posible y tiene una audiencia es porque las libertades burguesas lo permiten. Es el choque entre la igualdad formal, que tiene su expresión política en los derechos civiles y su expresión económica en el intercambio de mercado, y la desigualdad sustantiva, que se manifiesta en la asimetría de las relaciones de poder y en los desequilibrios distributivos que derivan ella, lo que suscita oposición. Dicha crítica era imposible de ejercer contra el sistema esclavista de tiempos antiguos ni contra el sistema feudal de la Edad Media[76]. Eso deja abierta la puerta a la esperanza. Si el socialismo no está inscrito en la naturaleza humana, tampoco lo están la avaricia, el privilegio y la opresión.

El argumento planteado por Gunnar Myrdal de que necesitamos experimentar una concepción no determinista de la historia, que vea también las restricciones ejercidas por las condiciones y las fuerzas estructurales, sigue siendo válido,

aunque ya no podemos compartir la confianza ciega del autor en nuestra capacidad de modelar el futuro. Asumirla ahora exige una dosis doble de valentía. La socialdemocracia vive hoy su momento más difícil, humillada y traicionada por sus propios representantes y objeto comprensible de la desconfianza de esas mismas partes de la sociedad a las que supuestamente debe proteger. Pero algunos de los mayores logros humanos están relacionados con la historia de este movimiento político. Marx escribió que el principio de que a todos debería recompensárseles de acuerdo con su aportación no era aceptable excepto como fase intermedia hacia la sociedad perfecta que él proponía. Dicha sociedad perfecta debería basarse en recompensar a cada persona de acuerdo con sus necesidades[77]. Era una aspiración legítima, derivada de la observación de que las capacidades están desigualmente distribuidas entre los humanos y, por lo tanto, la mera proporcionalidad no puede constituir un criterio de justicia. Este ideal, sin embargo, no se realizó en una «fase superior de la sociedad comunista», como él había esperado. Se realizó en la cumbre de la experiencia socialdemócrata, pese a todas sus imperfecciones. Entre las aberraciones del siglo XX, la socialdemocracia fue el único sistema que reconoció las necesidades de los seres humanos, los liberó de depender de la benevolencia de otros, y les garantizó la dignidad. No debemos resignarnos a su crisis, sino luchar por su renovación. El camino es estrecho; el resultado, incierto. ¿Pero tenemos alternativas?

1Compárese con C. Calhoun, «What Threatens Capitalism Now?», en I. Wallerstein, R. Collins, M. Mann, G. Derluguian y C. Calhoun, *Does Capitalism Have a Future?*, Oxford, 2013, p. 159 [ed. cast.: «¿Cuál es la amenaza actual del capitalismo?», en *¿Tiene futuro el capitalismo?*, México, 2015, pp. 196-197].

2Véase R. Hahnel, «The Case for Participatory Economics», en R. Hahnel y E. O. Wright, *Alternatives to Capitalism: Proposals for a Democratic Economy*, Nueva York, 2016; M. Albert, *Parecon: Life after Capitalism*, Londres, 2003 [ed. cast.: *Parecon: vida después del capitalismo*, Madrid, 2005]; M. Hardt y A. Negri, *Commonwealth*, Cambridge, Mass., 2009 [ed. cast.: *Commonwealth: el proyecto de una revolución del común*, Madrid, 2011].

3E. O. Wright, «Socialism and Real Utopias», en R. Hahnel y E. O. Wright, *op. cit.,* p. 76.

4El ejemplo más clásico de este uso del término es el de F. Braudel, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century* [1979], trad. S. Reynold, 3 vols., Berkeley, 1992 [ed. cast.: *Civilización material, economía y capitalismo, siglos Xv-Xviii,* Madrid, 1984].

5Como en E. J. Hobsbawm, *The Age of Capital, 1848-1875*, Londres, 1977, p. 13 [ed. cast.: *La era del capital, 1848-1875*, Barcelona, 2003].

6E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* [1790], ed. J. C. D. Clark, Stanford, Calif., 2001, p. 238 [ed. cast.: *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Madrid, 2013].

7Sombart escribe: «El capitalismo moderno se considera en su curso como un fenómeno único, un "individuo histórico" incomparable a cualquier otra época económica. Lo mismo puede decirse ya del capitalismo inicial, a pesar de que este compartía aún rasgos con la evolución económica de otras culturas. Más aún, por lo tanto, en referencia al alto capitalismo. La era del alto capitalismo [desde la década de 1760 hasta 1914] es prácticamente única en la historia; ninguna época anterior tiene nada en común con ella. Nunca se volverá a dar en la misma medida, y ni siquiera puede prolongarse: es un *episodio* aislado en la historia de la humanidad, con el que quizá solo se haya soñado» (*Der moderne Kapitalismus*, vol. 3, t. 1, pp. xiii-xiv, cursiva en el original).

8A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776], ed. R. H.

Campbell y A. S. Skinner, Oxford, 1976, pp. 418-419 [ed. cast.: *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, México, 1958, p. 369]. M. C. Howell, *Commerce before Capitalism in Europe, 1300-1600*, Cambridge, 2010, proporciona una guía sensata a los significados y los matices de la vida comercial a finales del medievo y en los inicios de la Edad Moderna.

9Véase, respecto a cada una de estas tesis, M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* [1904-1905], trad. T. Parsons, Londres, 2001 [ed. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, 2013]; W. Sombart, *The Quintessence of Capitalism: A Study of the History and Psychology of the Modern Business Man*, trad. M. Epstein, Nueva York, 1915 [ed. cast.: *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Madrid, 1998]; P. Bourdieu, «The Attitude of the Algerian Peasant towards Time», en *Mediterranean Countrymen: Essays on the Social Anthropology of the Mediterranean*, ed. J. A. Pitt-Rivers, París, 1963; R. Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trad. K. Tribe, Nueva York, 2004 [ed. cast.: *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, 1993]; A. O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, Nueva Jersey, 1977 [ed. cast.: *Las pasiones y los intereses*, Madrid, 2014].

10S. Schama, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Nueva York, 1987; E. P. Thompson, «Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism», *Past and Present* 38 (1) (1967), pp. 56-97.

11J. Goody, *Capitalism and Modernity: The Great Debate*, Cambridge, 2004 [ed. cast.: *Capitalismo y modernidad: el gran debate*, Barcelona, 2005]. J. Kocka, *Capitalism: A Short History*, Princeton, Nueva Jersey, 2016, pp. 26 y ss.

12Compárese, a este respecto, E. M. Wood, *The Origin of Capitalism: A Longer View*, Londres, 2002 [ed. cast.: *El origen del capitalismo. Una mirada a largo plazo*, Madrid, 2021].

13F. Braudel, cit., en especial vol. 2; véase también F. Braudel, *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*, Baltimore, 1977

14Véase G. Arrighi, *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century*, Londres, 2007 [ed. cast.: *Adam Smith en Pekín. Orígenes y fundamentos del siglo XXi,* Madrid, 2007].

15K. Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* [1944], Boston, 2001 [ed. cast.: *La gran transformación: crítica del liberalismo económico*, Barcelona, 1989].

16Una introducción equilibrada al tema la proporciona B. Amable, *The Diversity of Modern Capitalism*, Oxford, 2003.

17R. Heilbroner, *An Inquiry into the Human Prospect* [1974], Nueva York, 1991, p. 79.

18N. Fraser y R. Jaeggi, *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*, Cambridge, 2018, p. 52 [ed. cast.: *Capitalismo. Una conversación desde la teoría crítica*, Madrid, 2019].

19I. Wallerstein, «Structural Crisis, or Why Capitalists May No Longer Find Capitalism Rewarding», en I. Wallerstein, R. Collins, M. Mann, G. Derluguian y C. Calhoun, *Does Capitalism Have a Future?*, Oxford, 2013, p. 10 (cursiva eliminada) [ed. cast.: «La crisis estructural, o por qué los capitalistas ya no encuentran gratificante al capitalismo», en *¿Tiene futuro el capitalismo?*, México, 2015, p. 16]. De manera similar, David Harvey escribe: «Por capitalismo entiendo cualquier sistema social en el que predominan de forma hegemónica los procesos de circulación y acumulación del capital a la hora de proporcionar las bases materiales, sociales e intelectuales para la vida en común» (D. Harvey, *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, Oxford, 2014, p. 7 [ed. cast.: *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Madrid, 2014, p. 22].

20K. Marx, *Capital: A Critique of Political Economy* [1867], en *Marx and Engels Collected Works*, vol. 35, Londres, 1996, p. 166 [ed. cast.: *El Capital*, Madrid, 2000, libro I, tomo I, p. 210].

21A. Appadurai, «The Global Ambitions of Finance», en *Banking on Words: The Failure of*

Language in the Age of Derivative Finance, Chicago, 2016, p. 128 [eliminada cursiva].

22D. Acemoglu y J. A. Robinson, «The Rise and Decline of General Laws of Capitalism», *Journal of Economic Perspectives* 29 (1) (2015), pp. 3-28; D. Acemoglu, «Capitalism», en B. S. Frey y D. Iselin (eds.), *Economic Ideas You Should Forget*, Cham, Suiza, 2017, pp. 1-3.

23Respecto a las actitudes igualitarias de los cazadores recolectores, véase, por ejemplo, J. Woodburn, «Egalitarian Societies», *Man* 17 (3) (1982), pp. 431-451; A. Barnard y J. Woodburn, «Property, Power and Ideology in Hunter-Gatherer Societies: An Introduction», en R. Ingold, D. Riches y J. Woodburn (eds.), *Hunters and Gatherers*, vol. 2, *Property, Power and Ideology*, Oxford, 1988, pp. 4-31; J. Gowdy, «Hunter-Gatherers and the Mythology of the Market», en R. B. Lee y R. Daly (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge, 1999, p. 394. El estudio más influyente sobre el sistema de castas indio efectuado en Occidente desde los tiempos de Weber es el de L. Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications* [1966], trad. M. Sainsbury, L. Dumont y B. Gulati, Chicago, 1980. Las perspectivas indias difieren a veces enormemente de las de Dumont, aunque la obra de este sigue inspirando a muchos. Véase, por ejemplo, S. Waghmore, «Hierarchy without System? Why Civility Matters in the Study of Caste», en S. Srivastava, Y. Arif y J. Abraham (eds.), *Critical Themes in Indian Sociology*, Nueva Delhi, 2019, pp. 182-194. Sobre la formación del sistema de clases británico y la continuación de su importancia, véanse D. Cannadine, *The Rise and Fall of Class in Britain*, Nueva York, 1999; y M. Savage, *Social Class in the 21st Century*, Londres, 2015.

24G. E. Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, Nueva York, 1966 [ed. cast.: *Poder y privilegio*, Barcelona, 1993].

25Respecto a la diferencia entre poder y autoridad, véase M. Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* [1922], ed. G. Roth y C. Wittich, vol. 1, Berkeley, 1978, pp. 53 y 212-215 [ed. cast.: *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, México, 1984].

26Esta tesis guarda un parecido vago con la hipótesis de la desigualdad *económica* formulada unos diez años antes por el economista Simon Kuznets, y considerada acertadamente por Thomas Piketty un «cuento de hadas» de la Guerra Fría. Kuznets pensaba que la evolución de la desigualdad seguía una «curva de campana», que, sin embargo, solo empezaba a descender en las fases avanzadas de la industrialización. El único vínculo entre ambas teorías es que las dos fueron producto del optimismo de posguerra. Véase T. Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*, trad. A. Goldhammer, Cambridge, 2014, pp. 11-14 [ed. cast.: *El capital en el siglo XXi,* Madrid, 2015, pp. 25-27].

27Lenski, que se inclinaba por el individualismo de la teoría de la elección racional, sugería que estas diferencias podían atribuirse a «variaciones de ideología» debidas a la acción de «especialistas en ideología apoyados por las instituciones políticas y religiosas adecuadas» y a «variaciones en los atributos personales de los líderes políticos» (G. E. Lenski, *op. cit.,* p. 436), pero no exploró en profundidad esta hipótesis, que parece bastante *ad hoc*.

28A. Ia. Gurévich, «The Early State in Norway», en H. J. M. Clasessen y P. Skalník (eds.), *The Early State*, La Haya, 1978, p. 403.

29*Ibid.,* pp. 403, 407.

30F. Sejersted, *The Age of Social Democracy: Norway and Sweden in the Twentieth Century*, Princeton, Nueva Jeresey, 2011, p. 11.

31Véase, por ejemplo, S. Lukes, *Individualism*, Oxford, 1973, p. 89.

32S. A. Marglin, *The Dismal Science: How Thinking Like an Economist Undermines Community*, Cambridge, Mass., 2008, pp. 59-60.

33H. C. Triandis, *Individualism and Collectivism*, Boulder, Col., 1995, p. 2.

34*Ibid.,* pp. 52-53.

35N. Elias, *The Society of Individuals* [1987], ed. M. Schröter, trad. E. Jephcott, Oxford, 1991, p. 181 [ed. cast.: *La sociedad de los individuos*, Barcelona, 2000, p. 205].

36L. Dumont, *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*, Chicago, 1977; L. Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective* [1983], Chicago, 1986 [ed. cast.: *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, 1987].

37L. Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, cit., p. 8.

38*Ibid.,* p. 11.

39*Ibid.,* pp. xvii, 240.

40G. Corneo, *Is Capitalism Obsolete? A Journey through Alternative Economic Systems*, trad. D. Steuer, Cambridge, Mass., 2017, combina una defensa apasionada de esta tesis con propuestas concretas a favor de reformas que siguen la tradición socialdemócrata.

41De hecho, el darwinismo los une con los defensores de la perspectiva de que es la complejidad, no la eficiencia, la que hace al capitalismo tan adaptable. Como escribe Geoffrey Hodgson, «el capitalismo es con creces el sistema económico más dinámico y complejo de la historia humana» (*Conceptualizing Capitalism: Institutions, Evolution, Future*, Chicago, 2015, p. 327). Pero la complejidad es un concepto demasiado vago para resultar útil. Además, ambas escuelas de pensamiento caen en la misma trampa biologista, al dar por sentado que el capitalismo funciona como un organismo.

42Por desgracia, el debate teórico sobre las revoluciones lleva mucho tiempo polarizado entre quienes resaltan la función de los factores sociales estructurales y quienes tienden a dar prioridad a elementos ideológicos contingentes, sin comprender que los fenómenos culturales que realmente producen efectos duraderos no son en absoluto contingentes. Compárese la revisión todavía válida de Timothy P. Wickham-Crowley, «Structural Theories of Revolution», en J. Foran (ed.), *Theorizing Revolutions*, Londres, 1997, pp. 36-70.

43La metáfora la usó Göran Persson en el discurso pronunciado en la conferencia del Partido Socialdemócrata Sueco (SAP) el 10 de marzo de 2000.

44Véase W. Streeck, «E Pluribus Unum? Varieties and Commonalities of Capitalism», en M. Granovetter y R. Swedberg (eds.), *The Sociology of Economic Life*, 3ª ed., Boulder, Col., 2011, pp. 419-455.

45K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, en *Marx and Engels Collected Works*, vol. 3, Moscú, 1975, pp. 229-346.

46E. Fromm, *The Sane Society* [1955], Londres, 2002, pp. 100 y ss. [ed. cast.: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*, México y Buenos Aires, 1956].

47T. McGowan, *Capitalism and Desire: The Psychic Cost of Free Markets*, Nueva York, 2016, p. 11.

48J. Beckert, *Imagined Futures: Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*, Cambridge, Mass., 2016.

49M. Konings, *The Emotional Logic of Capitalism: What Progressives Have Missed*, Stanford, California, 2015, p. 102.

50M. Hardt y A. Negri, *Empire*, Cambridge, Mass., 2000, p. 44 [ed. cast.: *Imperio*, Barcelona, 2005].

51*Ibid.,* p. 25.

52W. Breckman, *Adventures of the Symbolic: Post-Marxism and Radical Democracy*, Nueva York, 2013, ofrece una reconstrucción histórica de la relación existente entre el postestructuralismo y lo simbólico.

53C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973 [ed. cast.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, 1988].

54Véase J. Pallot, *Land Reform in Russia, 1906-1917: Peasant Responses to Stolypin's Project of Rural Transformation*, Oxford, 1999.

55George Orwell entendió que el socialismo no podía arraigar en Reino Unido mientras su estructura social jerárquica persistiera, pero cometió el error de pensar que algo tan profundamente arraigado como el sistema de clases británico, que él consideraba un resto anacrónico, podía ser barrido por el poderoso trauma de la Segunda Guerra Mundial. La guerra produjo de hecho en la sociedad cambios importantes que permitieron el desarrollo del Estado del bienestar posbélico. Pero no fueron claramente tan radicales como Orwell deseaba. Véase *The Lion and the Unicorn: Socialism and the English Genius*, Londres, 1941.

56K. Marx, *The Poverty of Philosophy* [1847], en *Marx and Engels Complete Works*, vol. 6, Londres, 1976, p. 166 [ed. cast.: *La miseria de la filosofía*, disponible en

57F. Braudel, «Histoire et sciences sociales: la longue durée», *Annales E.S.C.* 13 (4), 1958, p. 731; T. Parsons y N. J. Smelser, *Economy and Society: A Study in the Integration of Economic and Social Theory*, Londres, 1956, p. 17.

58Véase E. Lie, «Learning by Failing: The Origins of the Norwegian Oil Fund», *Scandinavian Journal of History* 43 (2) (2018), pp. 284-299; J. W. Moses y B. Letnes, *Managing Resource Abundance and Wealth: The Norwegian Experience*, Oxford, 2017.

59Aquí radica la diferencia principal entre el enfoque propuesto y la teoría de la dependencia de la senda, un enfoque esencialmente ahistórico, introducida por P. A. David en «Clio and the Economics of QWERTY», *American Economic Review* 75 (2) (1985), pp. 332-337. La noción de dependencia de la senda presupone que las condiciones iniciales de un sistema social determinan mecánicamente toda su evolución futura. Véase F. Boldizzoni, *The Poverty of Clio: Resurrecting Economic History*, Princeton, 2011, p. 127 [ed. cast.: *La pobreza de Clio. Crisis y revolución en el estudio de la historia*, Barcelona, 2013].

60N. Elias, *The Society of Individuals*, cit., pp. 95, 197 [ed. cast.: pp. 117, 226].

61A. Gurevich, *The Origins of European Individualism*, trad. K. Judelson, Oxford, 1995, p. 248 [ed. cast.: *Los orígenes del individualismo europeo*, Barcelona, 1997, p. 211].

62H. C. Triandis, *op. cit.,* p. 57.

63E. Durkheim, *The Division of Labor in Society* [1893], ed. S. Lukes, trad. W. D. Hall, Nueva York, 2014.

64K. Polanyi, *The Great Transformation*, cit. Véase, por ejemplo, el libro de F. Block y M. R. Somers, *The Power of Market Fundamentalism: Karl Polanyi's Critique*, Cambridge, Mass., 2014].

65Véase M. Blyth, *Great Transformations: Economic Ideas and Institutional Change in the Twentieth Century*, Cambridge, 2002. Como nos recuerda Stephen Marglin, «incluso en la sociedad occidental contemporánea, en la que predomina el mapa individualista, el mapa holístico sigue desempeñando una función, porque es un componente necesario del adhesivo que nos mantiene unidos» (S. A. Marglin, *op. cit.,* p. 74).

66B. Milanovic, *Capitalism, Alone: The Future of the System That Rules the World*, Cambridge, Mass., 2019 [ed. cast.: *Capitalismo, nada más: el futuro del sistema que domina el mundo*, Madrid, 2020].

67A. Gramsci, *Prison Notebooks*, vol. 2, ed. y trad. J. A. Buttigieg, Nueva York, 1996, pp. 32-33 [ed. cast.: *Cuadernos de la cárcel*, tomo II, México, 1999, p. 37]. Véase, por ejemplo, W. Streeck, «The Post-capitalist Interregnum», *Juncture* 23 (2) (2016), pp. 68-77; D. Sassoon, *Síntomas mórbidos: anatomía de un mundo en crisis*, Barcelona, 2020; O. Worth, *Morbid Symptoms: The Global Rise of the Far-Right*, Londres, 2019.

68Un ejemplo reciente es el caso de Thomas Piketty, que defendió un «federalismo social a escala mundial». Véase *Capital et idéologie*, París, 2019, cap. 17 [ed. cast.: *Capital e ideología*,

Barcelona, 2019].

69W. Mitchell y T. Fazi, *Reclaiming the State: A Progressive Vision of Sovereignty for a Post-Neoliberal World*, Londres, 2017.

70L. Buchan, «Renationalising Railways Supported by Almost Two Thirds of Britons, Exclusive Poll Reveals», *The Independent*, 10 de junio de 2018 [https://www.independent.co.uk/news/uk/politics/rail-chaos-denationalisation-chris-grayling-labour-two-thirds-bmg-research-a8392171.html].

71M. Mazzucato, *The Entrepreneurial State: Debunking Public vs. Private Sector Myths*, Londres, 2013 [ed. cast.: *El Estado emprendedor. Mitos del sector público frente al privado*, Barcelona, 2019].

72C. Calhoun, «What Threatens Capitalism Now?», en I. Wallerstein, R. Collins, M. Mann, G. Derluguian y C. Calhoun, *Does Capitalism Have a Future?*, Oxford, 2013, p. 133.

73C. Crouch, *The Strange Non-Death of Neoliberalism*, Cambridge, 2011.

74Esta afirmación la hizo el filósofo político G. A. Cohen, *Why Not Socialism?*, Princeton, 2009 [ed. cast.: *¿Por qué no el socialismo?*, Buenos Aires y Madrid, 2011].

75W. Scheidel, *The Great Leveler: Violence and the History of Inequality from the Stone Age to the Twenty-First Century*, Princeton, 2017 [ed. cast.: *El gran nivelador. Violencia e historia de la desigualdad desde la Edad de Piedra hasta el siglo XXi,* Barcelona, 2018].

76T. McGowan, *op. cit.,* p. 4.

77K. Marx, *Critique of the Gotha Programme* (1875), en *Marx and Engels Complete Works*, vol. 24, p. 87 [ed. cast.: *Crítica del programa de Gotha*, Madrid, 2017].

Reconocimientos

Les estoy agradecido a Jeremy Adelman, Arjun Appadurai, Warren Breckman, Marco Cattini, Martin Daunton, Thomas David, Pat Hudson, Marcel van der Linden, Chris Lloyd, Bill Mitchell, Jonathon Moses, Mary O'Sullivan, Prasannan Parthasarathi, Erik Reinert y Carl Wennerlind, que o bien han leído capítulos del libro o participado en la conversación. Debo dar las gracias en especial a Eli Cook y Wolfgang Streeck, por haber leído el borrador completo y cuya crítica constructiva me ayudó a refinar mis argumentos. Por último, estoy en deuda con el buen gusto literario de Mark Shackleton, que ha ayudado a pulir el texto inglés, y con el ojo perspicaz de Barbara Goodhouse, que ha comprobado su congruencia.

Algunas de las ideas fundamentales del libro se debatieron ampliamente en seminarios de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Helsinki en 2017 y 2018, cuando dirigí el Programa de Posgrado en Economía Política Mundial. Muchos estudiantes brillantes animaron esas sesiones, cuya duración siempre fue excesivamente breve (de hecho, Lauri von Pfaler también soportó varios monólogos en los descansos). Incluso antes, en febrero de 2016, tuve la oportunidad de presentar mis ideas preliminares en una charla en Sciences Po en París, en la que recibí valiosos comentarios de Jenny Andersson, Jens Beckert y David C. Stark. David, en particular, me hizo caer en cuenta de que la catástrofe medioambiental es recurrente en la historia intelectual del capitalismo. En noviembre de 2017, por invitación de Hans Otto Frøland y Ragnar Torvik, di otra charla en la Universidad Noruega de Ciencia y Tecnología, a la que asistió un público amplio y que generó un debate muy estimulante. El hecho de que el acto tuviera lugar en las orillas escénicas del fiordo de Trondheim fue naturalmente un añadido al placer intelectual.

En Harvard University Press, Ian Malcolm ha sido el mejor editor que un autor pudiera desear, con una mezcla perfecta de entusiasmo y paciencia. Debo también dar las gracias a sus antiguos colaboradores Mike Aronson y John Kulka, que originalmente me animaron a emprender este proyecto, y a mi editor español, Tomás Rodríguez Torrellas, que me ha acogido amablemente en Akal, casa del pensamiento libre desde hace cincuenta años.

Y, sobre todo, estoy en deuda con Costanza. En muchos aspectos, la creación de este libro ha coincidido con el establecimiento de nuestra vida en común. Deseo que ella no lamente ninguna de las dos cosas.